



Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

<https://archive.org/details/veritas4119unse>

LAP

VERITAS

REVISTA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL
Pôrto Alegre — Brasil

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 25 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

SUMÁRIO

PIO XII — Discurso sôbre problemas da psicologia aplicada	3
PROF. AMADEU DE OLIVEIRA FREITAS — Princípios à reforma agrária — Biogeografia — Zoneamento — Unidades produtivas	15
PROF. ^a NOTBURGA R. RECKZIEGEL — Readings — in group work	23
PROF. IRMÃO ELVO CLEMENTE — A obra crítica de Machado de Assis	44
PROF. ^a RINA M. RICCI — Appunti per uno studio sul dissidio tra Saul e David nella tragedia alferiana	50
PROF. ^a DOCELINA DÁTRIA — Lamartine a-t-il été un grand homme?	55
PROF. MONS. OCTAVIO NICOLÁS DERISI — La realidad y el conocimiento histórico en realación con la Filosofía	61
BIBLIOGRAFIA	93

ANO IV — Março de 1959 — N.º 1

VERITAS

Publicação Periódica-Trimestral

EXPEDIENTE:

Diretor-responsável

Irmão José Otão

Secretário

Irmão Elvo Clemente

Comissão de Redação

Prof. Irmão Faustino João
Prof. Antônio César Alves
Prof. Francisco da Silva Juruena
Prof. Des. Celso Afonso Pereira
Prof. Manuel Santana
Professôra Lúcia Gavello Castillo

ADMINISTRAÇÃO

Pontifícia Universidade Católica do RGS — Praça Dom Sebastião, 2
PÔRTO ALEGRE (Brasil)

Preço anual	Cr\$ 200,00
Número avulso	Cr\$ 50,00
Exterior	\$2 dólares
Professôres e alunos da Univ. assinatura anual	Cr\$ 100,00

Formas de pagamento: Vale postal, valor declarado ou cheque pagável em Pôrto Alegre.

EDITORA TIPOGRAFIA CHAMPAGNAT
Avenida Bento Gonçalves, 4314 — Pôrto Alegre

DISCURSO DE PIO XII SÔBRE PROBLEMAS DA PSICOLOGIA APLICADA

Na manhã do dia 10 de abril de 1958, Sua Santidade o Papa Pio XII, recebeu os participantes do XIII Congresso da Associação Internacional de Psicologia Aplicada. Nesta oportunidade o Sumo Pontífice pronunciou, em francês, êste importante discurso.

Vindos do mundo inteiro para participardes, em número imponente, do XIII Congresso da Associação Internacional de Psicologia Aplicada, desejastes, Senhores, poder nesta ocasião visitar-Nos. Folgamos de aqui vos receber, e, de todo coração, damos as boas-vindas a cada um de vós.

O assunto que vos interessa, e de onde o presente Congresso tira o seu nome, é a Psicologia Aplicada; mas, sem limitardes as vossas investigações sòmente aplicações práticas, tomais também largamente em consideração questões que são da alçada da Psicologia Teórica. Tal como se verifica na documentação abundante que Nos comunicastes, das quatro secções entre as quais se repartem os vossos trabalhos: psicologia aplicada ao trabalho e à orientação profissional, psicologia médica, psicologia escolar, e psicologia criminal, judiciária e penitenciária, cada uma aborda, muitas vêzes, as questões de Deontologia implicadas nas suas matérias.

Salientastes também que, a êsse propósito, existem entre os psicólogos e teólogos certas divergências de vistas que acarretam às idéias e à ação incertezas lamentáveis, e rogastes-Nos trazer-lhes, na medida do possível, alguns esclarecimentos. Dois pontos sobretudo Nos foram assinalados: a utilização, largamente difundida, de certos "testes", por meio dos quais se vai até o ponto de revolver, sem escrúpulo as profundezas íntimas da alma; depois o problema conexo, porém mais amplo, da responsabilidade moral do psicólogo, o problema da extensão e dos limites dos seus direitos e deveres no emprêgo dos métodos científicos, quer se trate de invstigações teóricas, quer de aplicações práticas.

Abordaremos êstes dois pontos na Nossa exposição, mas enquadrando-os numa síntese mais larga: o aspecto religioso e moral da

personalidade humana objeto da Psicologia. Consideraremos sucessivamente: 1) a definição da personalidade humana sob o ponto de vista psicológico e moral; 2) as obrigações morais do psicólogo para com a personalidade humana; 3) os princípios morais fundamentais concernentes à personalidade humana em Psicologia.

1. A DEFINIÇÃO DA PERSONALIDADE HUMANA SOB O PONTO DE VISTA PSICOLÓGICO E MORAL.

1. O termo “personalidade” encontra-se hoje em dia quase por toda parte, mas com sentidos diversos. A bem dizer, basta percorrer a abundante bibliografia do assunto para se dar conta de que muitas noções pertinentes à estrutura psíquica do homem são expressas em termos técnicos que conservam em toda parte o mesmo sentido fundamental; entretanto, vários elementos do psiquismo humano persistem ainda mal precisados, e ainda não acharam definição adequada. Dêste número é o termo “personalidade”, em psicologia científica como em psicologia aplicada. Importa, pois, precisar como é que o entenderemos. Se bem que encaremos sobretudo os aspectos morais e religiosos, ao passo que vós vos detendes principalmente no aspecto psicológico, não pensamos que êsses pontos de vista diferentes devem acarretar oposições ou contradições, enquanto permanecerem objetivos e se esforçarem por aderir aos fatos.

Definimos a personalidade humana como “a unidade psicosomática do homem, enquanto determinada e governada pela alma”.

2. Esta definição fala primeiro da personalidade como de uma “unidade”, visto considerá-la como um todo, cujas partes, embora conservando os seus caracteres específicos, não estão separadas, senão ligadas organicamente entre si. É por isto que a Psicologia pode considerar tanto as faculdades psíquicas e as suas funções separadamente, na sua estrutura própria e nas suas leis imanentes, como na sua totalidade orgânica.

A definição caracteriza em seguida essa unidade como “psicosomática”. Os pontos de vista do teólogo e do psicólogo encontram-se aqui sobre muitos pontos. As obras técnicas da Psicologia demoram-se, com efeito, em considerar, até na minúcia, a influência do corpo sobre o espírito, ao qual êle fornece um contributo contínuo de energias pelos seus processos vitais; de outra parte, estudam a influência do espírito sobre o corpo; e esforçam-se por determinar cientificamente as modalidades do governo das tendências psíquicas pela alma espiritual, e por tirar daí aplicações práticas.

Diz em seguida a definição que a unidade psico-somática do homem é “determinada e governada pela alma”. O indivíduo, como unidade e totalidade indivisível, constitui um centro único e universal do ser e da ação, um “eu” que se possui e que dispõe de si mesmo. Esse “eu” é o mesmo para todas as funções psíquicas, e fica sendo

o mesmo apesar do decorrer do tempo. A universalidade do "eu" em extensão e em duração aplica-se em particular ao vínculo causal que o liga às suas atividades espirituais. Sob a influência de causas internas ou externas, conscientemente percebida ou implicitamente aceita, mas sempre por livre decisão, êsse "eu" universal e permanente assume uma atitude determinada e um caráter permanente, tanto no seu ser interior como no seu comportamento exterior. E, como essa marca própria da personalidade provém, em última instância, da alma espiritual, é definida como "determinada pela alma", e, visto não se tratar de um processo ocasional, porém contínuo, acrescenta-se: "governada pela alma". Pode suceder que certos traços de um caráter adquiram relêvo mais acentuado e que se designe essa dominante pelo termo "personalidade"; mas a existência de tais dominantes não é requerida para se poder falar de uma personalidade no sentido da Nossa definição.

A personalidade pode ser considerada quer como um simples fato, quer à luz dos valores morais que devam governá-la. Sabe-se que existem personalidades de valor e outras insignificantes, que algumas são turvas, viciosas ou depravadas, e outras são expansivas, retas, honestas. Porém umas como outras trazem êsses caracteres por se haverem dado, por uma livre decisão, tal ou tal orientação espiritual. Nem a Psicologia nem a Moral desprezarão êste fato, mesmo se ambas considerarem, de preferência, o ideal ao qual a personalidade tende.

3. Já que o aspecto moral e religioso coincide em larga parte com o precedente, bastar-Nos-á acrescentar algumas indicações. A metafísica considera o homem como fim último que lhe é proposto por um ser vivo, dotado de inteligência e de liberdade, no qual o corpo e a alma estão unidos numa só natureza possuidora de existência independente. Em termos técnicos, falar-se-ia de *rationalis naturae individua substantia* (Cf. S. Th, I. p., q. 29, a. 1). Neste sentido, o homem é sempre uma pessoa, um "indivíduo" distinto de todos os outros, um "eu" do primeiro ao último instante da sua vida, mesmo quando não tem consciência disso. Acha-se, pois, uma certa diferença entre êste ponto de vista e as expressões da Psicologia, mas sem que todavia haja aí contradição insolúvel.

Os traços mais importantes da personalidade sob o ponto de vista moral e religioso são os seguintes:

a) O homem é todo inteiro obra do Criador. Mesmo se a Psicologia não levar isso em conta nas suas investigações, experiências e aplicações clínicas, é sempre sobre a obra do Criador que ela trabalha; aliás, esta consideração é essencial sob o ponto de vista moral e religioso, mas, enquanto o teólogo e o psicólogo permanecerem objetivos, não há que recear conflito, e ambos podem prosseguir no seu domínio próprio e segundo os princípios da sua ciência.

Quando se considera o homem como obra de Deus, descobrem-se nêle dois característicos importantes para o desenvolvimento e valor

da personalidade cristã: a sua semelhança com Deus, procedente do ato criador, e a sua filiação divina em Cristo, manifestada pela Revelação. Com efeito, a personalidade cristã torna-se incompreensível se desprezam êstes dados, e a Psicologia, mormente Aplicada, expõe-se também a incompreensões e a erros se os ignora. Porque aqui se trata realmente de fatos reais, e não imaginados ou supostos. O serem êsses fatos conhecidos por meio de Revelação não tira nada à sua autenticidade, porquanto a Revelação coloca o homem em condições de exceder os limites de uma inteligência limitada, para se deixar apreender pela inteligência infinita de Deus.

b) A consideração da finalidade é igualmente essencial sob o ponto de vista moral e religioso. O homem tem a possibilidade e a obrigação de aperfeiçoar a sua natureza, não como êle o entende, mas consoante o plano divino. Para rematar a imagem de Deus na sua personalidade, deve êle seguir não os seus instintos, mas sim as normas objetivas, tais como as de deontologia médica, as quais se impõem à sua inteligência e à sua vontade, e que lhe são ditadas pela sua consciência e pela Revelação. A consciência esclarecer-se-á, aliás, interrogando as opiniões alheias e a sabedoria tradicional da humanidade. Há alguns anos redigiu-se na América um código de Deontologia Médica: *Ethical Standards for Psychologists*, o qual se baseia nas respostas de 7.500 membros da "American Psychological Association" (Washington, D.C.). Mesmo se êsse código contém certas afirmações discutíveis, deve-se aprovar a idéia que o inspira: o recurso às pessoas sérias e competentes, para descobrir e formular normas gerais. Quem quer que descure ou despreze as normas da ordem moral objetiva não adquirirá mais do que uma personalidade deformada e imperfeita.

c) Alás, dizer que o homem é obrigado a observar certas regras de moralidade é tê-lo como responsável, é crer que êle tem a possibilidade objetiva e subjetiva de agir segundo essas regras. Esta afirmação de responsabilidade e de liberdade é igualmente essencial à personalidade. Não se pode, pois, a despeito de certas posições defendidas por alguns psicólogos, abandonar os pressupostos seguintes, sobre os quais, aliás, seria, desejável se realizasse um acôrdo tão extenso quanto possível entre psicólogos e teólogos:

1) um homem qualquer deve ser considerado como normal até prova em contrário;

2) o homem normal não possui apenas uma liberdade teórica, mas tem também o uso dela;

3) o homem normal, quando utiliza como deve as energias espirituais que estão ao seu dispor, é capaz de vencer as dificuldades que entravam a observância da lei moral;

4) as disposições psicológicas anormais nem sempre são coactoras e nem sempre tiram ao indivíduo toda liberdade de agir livremente;

5) os próprios dinamismos do inconsciente e do subconsciente não

são irresistíveis; em larga medida é possível dominá-los, mormente pelo indivíduo normal;

6) o homem normal é, pois, ordinariamente, responsável pelas decisões que toma.

d) Enfim, para compreender a personalidade, não se pode abstrair do aspecto escatológico. Enquanto o homem vive na terra, pode querer o bem como o mal; porém, uma vez separada do corpo pela morte, a alma é fixada nas disposições adquiridas durante a vida. Sob o ponto de vista moral e religioso, o elemento decisivo na estrutura da personalidade é precisamente a atitude que ela assume a respeito de Deus, de sua natureza mesmo. Se ela é orientada para Ele, orientada ficará; ao contrário, se se houver desviado d'Ele, conservará a disposição que voluntariamente se deu. Para a Psicologia, este último episódio do vir — a — ser spíquico pode revestir interesse meramente secundário. Todavia, como ela se ocupa das estruturas psíquicas e dos atos que delas procedem e que contribuem para a elaboração final da personalidade, o destino desta não deveria ser-lhe totalmente indiferente.

Tais são os pontos que queríamos desenvolver a respeito da personalidade, considerada sob o ângulo moral e religioso. Acrescentemos-lhes alguns breves reparos.

As obras da vossa especialidade tratam também das dominantes na estrutura da personalidade, isto é, das disposições que determinam o aspecto do seu psiquismo. Destarte, vós repartis os homens em grupos, conforme dominem nêles os sentidos, os instintos, as emoções e afetos, o sentimento, a vontade, a inteligência. Mesmo do ponto de vista religioso e moral, esta classificação não é sem importância, porquanto a reação dos diversos grupos aos motivos morais e religiosos é, não raras vezes, inteiramente diferente.

As vossas publicações tratam também, muitas vezes, a questão do caráter. A distinção e o sentido dos conceitos de caráter e de "personalidade" não aparecem em tôda parte uniformes. Vai-se mesmo, às vezes, até o ponto de as tomar como sinônimas. Alguns sustentam que o elemento principal do caráter é a atitude que o homem assume em face da sua responsabilidade; para outros, é a sua tomada de posição perante os valores. A personalidade do homem normal acha-se necessariamente confrontada com os valores e as normas de vida moral, que, como o dissemos, também compreende a Deontologia Médica; êsses valores não são simples indicações, mas sim diretrizes obrigatórias. Cumpre tomar posição a respeito dêles, aceitá-los ou recusá-los. Assim se explica que um psicólogo defina o caráter como "a constante relativa da procura, da apreciação, da aceitação pessoal dos valores". Muitos trabalhos do vosso Congresso aludem a essa definição, ou mesmo a comentam amplamente.

Um último fato que atrai o interesse comum do psicólogo e do teólogo é a existência de certas personalidades cuja constante única

é, por assim dizer, a inconstância. A sua superficialidade parece invencível, e só admite como valor a despreocupação ou a indiferença ante toda ordem de valores. Para o psicólogo, como para o teólogo, isto não constitui motivo de desalento, mas, antes, um estimulante ao trabalho e o convite a uma colaboração fecunda, a fim de formar personalidades autênticas e sólidos caracteres, para o bem dos indivíduos e das comunidades.

II. AS OBRIGAÇÕES MORAIS DO PSICÓLOGO PARA COM A PERSONALIDADE HUMANA.

Chegamos agora às questões de Deontologia Médica, cuja solução nos pedistes, isto é, primeiro à legitimidade de certas técnicas e da maneira de aplicar os “tests” psicológicos, e depois aos princípios de ordem religiosa e moral, que são fundamentais para a pessoa do psicólogo e para a do paciente. Notemos, aliás que as questões de Deontologia aqui tratadas concernem também a todo aquele que possui o uso da razão e, de maneira geral, a todo aquele que é capaz de praticar um ato psíquico consciente.

Os “tests” e os outros métodos de investigação psicológicos têm contribuído enormemente para o conhecimento da personalidade humana, e têm-lhe prestado serviços assinalados. Por isto, poder-se-ia pensar não existir nesse domínio nenhum problema particular de moral médica, e poder-se aprovar tudo sem reservas. Ninguém negará, de fato, que a psicologia moderna, considerada no seu conjunto, merece a aprovação sob o ponto de vista moral e religioso. Sem embargo, se considerarmos em particular os fins que ela colima e os meios que põe em obra para os realizar, seremos levados a fazer uma distinção. Os seus fins, isto é, o estudo científico da psicologia humana e a cura das doenças do psiquismo, nada têm senão de louvável; porém os meios utilizados prestam-se às vezes a reservas justificadas, como mais acima o assinalávamos a propósito da obra publicada na América: *Ethical Standards for Psychologists*.

Aos melhores psicólogos não escapa que o emprêgo mais hábil dos métodos existentes não consegue penetrar na zona do psiquismo que constitui, por assim dizer, o centro da personalidade, e que fica sendo sempre um mistério. Chegado a esse ponto, o psicólogo só pode reconhecer com modéstia os limites das suas possibilidades e respeitar a individualidade do homem sobre o qual deve emitir um juízo; deveria êle esforçar-se por enxergar em todo homem o plano divino e ajudar a desenvolvê-lo na medida do possível. A personalidade humana, com os seus caracteres próprios, é, com efeito, a mais nobre e a mais estupenda das obras da criação. Ora, a quem toma conhecimento dos vossos trabalhos parece que certos problemas morais aqui se apresentam: efetivamente, várias vezes vós revelais as objeções que a penetração do psicólogo no íntimo da personalidade a-

lheia suscita. Assim, por exemplo, a utilização da narco-análise, discutida já em psicoterapia, é considerada como ilícita na ação judiciária; assim também o emprêgo do aparelho para descobrir a mentira, ao qual se chama Lie-detector ou polígrafo. Tal autor denuncia as conseqüências nocivas das tensões emotivas violentas, provocadas num indivíduo a título experimental, mas assegura também que é preciso saber preferir o interesse do progresso científico ao da pessoa individual que serve de objeto à experiência. Alguns, na investigação e no tratamento psiquiátricos, efetuam intervenções que não receberam o acôrdo prévio do paciente, ou cujo alcance exato eles mesmos não conhecem. Por isto a revelação do conteúdo real da sua personalidade pode provocar, em alguns, traumatismos sérios. Em suma, pode-se dizer que, às vêzes, há que deplorar a intrusão injustificada do psicólogo na personalidade profunda, e os danos psíquicos sérios que daí resultam para o paciente, e mesmo para terceiras pessoas. Sucede não se ter a segurança do inteiro consentimento do interessado, e alegar-se, para justificar processos contestáveis, a prioridade da ciência sobre os valores morais e sobre os interesses dos particulares (quer dizer, em outros termos, a prioridade do bem comum sobre o bem particular).

Vamos, pois, verificar o valor dos princípios que até mesmo bons psicólogos invocam para justificar certas maneiras de agir contestáveis.

1. *O interesse da ciência e a importância da Psicologia.* — A moral ensina que as exigências científicas, por si só, não justificam qualquer maneira de utilizar as técnicas e os métodos psicológicos, mesmo por psicólogos sérios e para fins úteis. A razão disto é que as pessoas interessadas nos processos de investigação psicológica não têm que levar em conta somente as leis científicas, mas também normas transcendentes. Com efeito, o que primeiro está em questão não é a própria Psicologia os seus progressos possíveis, e sim a pessoa humana que a utiliza, e esta obedece a normas superiores, sociais, morais, religiosas. O mesmo sucede, aliás, nos outros ramos da ciência; as matemáticas, por exemplo, ou a física, em si mesmas, são alheias à moral e escapam portanto às normas desta, porém a pessoa que se dá ao estudo delas e lhes aplica as leis nunca deixa o plano moral, porque em momento algum a sua ação livre cessa de lhe preparar o seu destino transcendente. A Psicologia como ciência não pode, pois, fazer valer as suas exigências senão na medida em que se acharem respeitadas a escala dos valores e as normas superiores de que falamos, e entre as quais figuram as do direito, da justiça, da equidade, o respeito da dignidade humana, a caridade ordenada para consigo mesmo e para com outrem. Estas normas não têm nada de misterioso, mas aparecem claramente a toda consciência reta, e são formuladas pela razão natural e pela Revelação. Na medida em que as observarmos, nada impede que façamos valer as justas exigências da ciência psicológica em favor dos

métodos modernos de investigação.

2. *O consentimento do indivíduo.* — O segundo princípio em discussão é o dos direitos da pessoa que se presta às experiências ou ao tratamento psicológicos. Em si, o conteúdo do psiquismo pertence exclusivamente à pessoa (aqui, ao objeto das experiências e do tratamento) e só dela fica sendo conhecido. Esta, no entanto, já manifesta alguma coisa dêle pelo simples fato do seu comportamento. Quando o psicólogo se ocupa daquilo que assim é revelado, não viola o psiquismo íntimo do indivíduo. Pode também agir com toda liberdade quando o indivíduo exprime conscientemente uma parte dêsse psiquismo e significa, nesse caso, não ligar nenhuma importância ao segredo. Mas há uma larga parte do seu mundo interior que a pessoa só descobre a poucos confidentes e defende contra a intrusão de outrem. Certas coisas serão mesmo conservadas secretas a todo custo e seja lá para com quem fôr. Outras há, enfim, que êle não pode considerar. A Psicologia mostra, além disto, existir uma região do psiquismo íntimo — em particular das tendências e das disposições — tão oculta, que o indivíduo nunca chegará a conhecê-la, nem mesmo a suspeitá-la. E, da mesma forma que é ilícito apropriar-se dos bens de outrem ou atentar contra a sua integridade corporal sem o seu consentimento, também não é permitido entrar, contra a vontade dêle, no seu domínio interior, sejam quais forem as técnicas e os métodos empregados.

Mas pode a gente, além disto, perguntar-se se o consentimento do interessado basta para abrir sem reserva ao psicólogo o acesso do seu psiquismo.

Se êsse consentimento é extorquido injustamente, toda ação do psicólogo será ilícita; se é viciado por uma falta de liberdade (devida à ignorância, ao erro ou ao lôgro), imoral será toda tentativa de penetrar nas profundezas da alma.

Contrariamente, se êle é dado livremente, pode o psicólogo, na maioria dos casos, mas nem sempre, agir segundo os princípios da sua ciência, sem contrariar as normas morais. É preciso ver se o interessado não excedeu os limites da sua competência e da sua capacidade para dar um consentimento válido. O homem, com efeito, não dispõe de um poder ilimitado sobre si mesmo. Muitas vezes, nos vossos trabalhos, alega-se (sem todavia citar-lhe a fórmula) o princípio jurídico: *volenti non fit iniuria*, “se a pessoa consente, não se lhe faz injustiça nenhuma”. Notemos primeiramente que a intervenção do psicólogo poderia muito bem lesar os direitos de terceiro, por exemplo revelando segredos (de Estado, de ofício, de família, de confissão), ou simplesmente o direito que indivíduos ou comunidades têm à sua reputação. Não basta que o próprio psicólogo ou os seus assistentes sejam obrigados ao segredo, nem que, às vezes, por motivos graves, se possa confiar um segredo a pessoa prudente. Porquanto, como já o assinalamos na Nossa alocução de 13 de abril de 1953 sobre a Psicoterapia e a Psicologia, certos segredos absolutamente não podem

ser revelados, ainda mesmo a uma só pessoa prudente.

Quanto ao princípio "*volenti non fit iniuria*", êle não ergue diante do psicólogo senão um só obstáculo, a saber: o direito, que a pessoa tem, de proteger o seu mundo interior. Porém outros obstáculos podem subsistir em virtude de obrigações morais que o indivíduo não pode suprimir à seu talante, por exemplo a religiosidade, a estima de si, o pudor, a decência. Neste caso, embora não viole nenhum direito, o psicólogo falta à moral. Importa, pois, reexaminar, para cada caso particular, se um dêesses motivos de ordem moral não viria opor-se à intervenção dêle, e apreciar-lhe exatamente o alcance.

3. *O altruísmo heróico*. — Que se deve pensar do motivo do altruísmo, alegado para justificar a aplicação incondicional das técnicas de exploração e de tratamento psicológicos?

O valor moral da ação humana depende, em primeiro lugar, do seu objeto. Se êste é imoral, imoral é também a ação: de nada serve invocar o motivo que o inspira ou o fim que êle colima. Se o objeto é indiferente ou bom, então pode-se interrogar sôbre os motivos ou o fim, que conferem à ação novos valores. Porém um motivo por mais nobre que seja, nunca basta para tornar boa uma ação má. Assim, uma intervenção qualquer do psicólogo deve ser examinada primeiramente no seu objeto, à luz das indicações dadas. Se êsse objeto não é conforme ao direito ou à moral, o motivo de um altruísmo heróico não o torna aceitável; se o objeto é lícito, a ação poderá receber, além do motivo invocado, um valor moral mais alto. As pessoas que, movidas por êsse motivo, se oferecem às experiências mais penosas para ajudar os outros e lhes serem úteis, são dignas de admiração e de imitação. Cumpre, porém, guardar-se de confundir o motivo ou o fim da ação com o seu objeto, e de transferir a êste um valor moral que lhe não cabe.

4. *O interesse geral e a intervenção dos poderes públicos*. — Podem o interesse geral e a intervenção dos poderes públicos autorizar o psicólogo a empregar qualquer método que seja?

Que a autoridade pública possa, a respeito dos particulares, pôr a proveito, por motivos justos, as aquisições e os métodos experimentados da Psicologia, ninguém o contestará. Mas aqui a questão versa sôbre a escolha de certas técnicas e métodos. É traço característico dos Estados totalitários não olharem êles aos meios, mas utilizarem sem distinção tudo o que serve ao fim colimado, sem consideração com as exigências da lei moral. Já denunciámos, no Nosso discurso de 3 de outubro de 1953 ao VI Congresso Internacional de Direito Penal, as aberrações de que o século XX, ainda dá tristes exemplos, aceitando a tortura e os meios violentos no proceso judiciário

O fato de processos imorais serem dispostos pela autoridade pública absolutamente não os torna lícitos. Por isto, quando os poderes públicos criam órgãos de experiência ou de consulta, os princípios que

expusemos aplicam-se a tôdas as medidas de ordem psicológica que êsses órgãos são chamados a adotar.

Para as pesquisas livres e para as iniciativas dêles, aplicar-se-ão os princípios que vigem para investigação livre e para s iniciativas dos particulares, e, em geral para a utilização da Psicologia teórica e aplicada.

No que concerne à competência da autoridade pública para impor exames psicológicos, aplicar-se-ão os princípios gerais dos limites da competência da autoridade pública. Nas Nossas alocuções de 13 de setembro de 1952, sôbre os limites morais da investigação e do tratamento médicos (Discursos e Radiomensagens, t. XIV, pp. 320-325), e de 30 de setembro de 1954 à "Sodalitas medicorum universalis" (Discursos e Radiomensagens, t. XVI, pp. 174-176); expusemos os princípios que regem as relações do médico para com as pessoas que êle trata, e para com os poderes públicos, e particularmente a possibilidade, para os poderes públicos, de concederem a certos médicos e psicólogos direitos que ultrapassem os que um médico possui habitualmente a respeito do seu cliente.

As disposições da autoridade pública que ordenam submeter as crianças e os jovens a certos exames — suposto que o objeto dêsses exames seja lícito — para serem conformes à moral devem levar em conta os educadores que têm sôbre êles uma autoridade mais imediata do que a do Estado, isto é, a família e a Igreja. Nem uma nem outra, aliás, se oporão a medidas adotadas no interêsse das crianças; mas não permitirão que o Estado aja nesse terreno sem levar em conta o direito próprio delas, como Nosso Predecessor Pio XI o afirmava na Encíclica *Divini Illius Magistri*, de 31 de dezembro de 1929, e como Nós mesmo, em diversas ocasiões, o havemos frisado.

III. OS PRINCÍPIOS MORAIS FUNDAMENTAIS CONCERNENTES À PERSONALIDADE HUMANA EM PSICOLOGIA.

As respostas que até agora vos demos chamam ainda, como complemento, o enunciado dos princípios de base dos quais são deduzidas, e graças aos quais podereis, em cada caso particular, formar para vós um juízo pessoal plenamente justificado. Falaremos sòmente dos princípios de ordem moral que interessam tanto à personalidade daquele que pratica a Psicologia como à do paciente, na medida em que êste intervém por uma iniciativa livre e responsável.

Certas ações são contrárias à moral por violarem sòmente as normas de uma lei positiva; outras trazem em si mesmas o seu caráter de imoralidade; entre estas — as únicas de que Nos ocuparemos — algumas nunca serão morais; outras tornar-se-ão imorais em função de circunstâncias determinadas. Assim, por exemplo, é imoral penetrar na consciência de alguém; mas êsse ato torna-se moral se o interessado traz a êle o seu consentimento válido. Pode também su-

ceder que certas ações exponham ao perigo de violar a lei moral: assim, por exemplo, o emprêgo de “tests”, em certos casos, corre o risco de excitar impressões imorais, mas torna-se moral quando motivos proporcionados justificam o perigo corrido. Podem-se, pois, distinguir três espécies de ações imorais, que é possível julgar como tais em referência a três princípios de base, conforme elas sejam imorais ou em si mesmas, ou por falta de direito naquele que as pratica, ou por causa dos perigos que elas provocam sem motivo suficiente.

As ações imorais em si mesmas são aquelas cujos elementos constitutivos são inconciliáveis com a ordem moral, isto é, com a sã razão. A ação consciente e livre é então contrária quer aos princípios essenciais da natureza humana, quer às relações essenciais que ela tem com o Criador e com os outros homens, quer às regras que presidem ao uso das coisas materiais, no sentido de que o homem nunca pode fazer-se escravo delas, mas sim deve ficar sendo senhor delas. É, pois, contrário à ordem moral que, livre e conscientemente, o homem submete as suas faculdades racionais aos instintos inferiores. Quando a aplicação dos “tests” ou da psicanálise ou de qualquer outro método chega até aí, torna-se imoral e deve ser recusada sem discussão. Naturalmente, pertence à vossa consciência determinar, nos casos particulares, que comportamentos devem, assim, ser rejeitados.

As ações imorais por falta de direito naquele que as pratica não contêm em si mesmas nenhum elemento essencial que seja imoral, mas, para serem lícitamente praticadas, supõem um direito explícito ou implícito, como, na maioria das vezes, será o caso para o médico e para o psicólogo. E, como um direito não pode ser pressuposto, cumpre primeiramente estabelecê-lo por uma prova positiva a cargo de quem se arroga o mesmo, prova baseada num título jurídico. Enquanto o direito não fôr adquirido, a ação é imoral. Mas, se, num momento dado, uma ação se inculca tal, daí ainda não se segue que o fique sendo sempre, pois pode suceder que se adquira ulteriormente o direito que faltava. Todavia, nunca se pode presumir o direito em questão. Como o dissemos mais acima, ainda aqui vos pertence, nos casos concretos, de que achamos muitos exemplos nas obras de vossa especialidade, decidirdes se tal ou tal ação incide sob a aplicação dêste princípio.

Em terceiro lugar, certas ações são imorais por causa do perigo a que expõem sem motivo proporcionado. Evidentemente falamos de perigo moral, para o indivíduo ou para a comunidade, seja a respeito dos bens pessoais, do corpo, da vida, da reputação, dos costumes, seja a respeito de bens materiais. Evidentemente, é impossível evitar de modo absoluto o perigo, e exigência tal paralisaria todo empreendimento e prejudicaria gravemente os interesses de cada um; por isto a moral permite êsse risco, sob a condição de que êle seja justificado por um motivo proporcionado à importância dos bens ameaçados e à proximidade do perigo que os ameaça. Várias vezes salientais, nos

vossos trabalhos, o perigo que fazem correr certas técnicas, certos processos utilizados em psicologia aplicada. O princípio que acabamos de enunciar ajudar-vos-á a resolver para cada caso as dificuldades que se apresentarem.

As normas que formulamos são, antes de tudo, de ordem moral. Quando a Psicologia discute teòricamente sôbre um método ou sôbre a eficácia de uma técnica, só considera a sua aptidão para promover o fim próprio que ela colima, e não toca no plano moral. Na aplicação prática, importa ter em conta, além disso, valores espirituais em causa tanto no psicólogo como no seu paciente, e unir ao ponto de vista científico ou médico o ponto de vista da personalidade humana no seu conjunto. Estas normas fundamentais são obrigatórias, porque resultam da natureza, as coisas e pertencem à ordem essencial da ação humana, cujo princípio supremo e imediatamente evidente é que é preciso fazer o bem e evitar o mal.

No início desta alocução, definimos a personalidade como “a unidade psico-somática do homem enquanto determinada e governada pela alma”, e precisamos o sentido dessa definição. Depois procuramos dar uma resposta às questões, que havíeis formulado, sôbre o emprego de certos métodos psicológicos e sôbre os princípios gerais que determinam a responsabilidade moral do psicólogo. Neste espera-se não sòmente um conhecimento teórico de normas abstratas, mas também um senso moral profundo, refletido, longamente formado por uma fidelidade constante à sua consciência. O psicólogo verdadeiramente desejoso de só promover o bem do seu paciente mostrar-se-á tanto mais cuidadoso de respeitar os limites fixados à sua ação pela moral, quanto, por assim dizer, êle tem em mão as faculdades psíquicas de um homem, a sua capacidade de agir livremente, de realizar os valores mais altos que o seu destino pessoal e a sua vocação social comportam.

De todo coração desejamos que os vossos trabalhos penetrem sempre mais na complexidade da personalidade humana, que a ajudem a remediar as suas falhas e a corresponder mais fielmente aos desígnios sublimes que Deus, seu Criador e seu Redentor, forma a respeito dela e lhe propõe como ideal.

Invocando sôbre vós, sôbre os vossos colaboradores e sôbre as vossas famílias os mais abundantes favores celestes, em penhor dêles vos damos a Nossa Bênção Apostólica.

PRINCÍPIOS À REFORMA AGRÁRIA BIOGEOGRAFIA — ZONEAMENTO — UNIDADES PRODUTIVAS

Amadeu de Oliveira Freitas

Três fatores mentais estão contribuindo para agitar o reformismo agrário, no Brasil: o socialismo cristão, o socialismo “revulsivo” e o comunismo.

As diretrizes distributistas do Código Social de Malines são genéricas e construtivamente cimentadas, por experiências recentes, em meios europeus interessantes, mas ampla ou restritamente diversos dos imensos contrastes agrários de nosso país-continente.

A “ciência” socialista “iluminada” pelo economismo estatista, supõe-se acima da pessoa, das contingências e dos condicionamentos racionais. Moderada ou extrema é sempre uma tentativa de rasoura igualitarista.

Aos simplistas de boa vontade, aos desprendidos de espírito “científico” ou espírito econômico, a êstes, a quem o Evangelho prometeu a Bem-aventurança, os quais, às vêzes, são chamados injustamente de “inocentes úteis” aos comunistas, talvez interessassem algumas tentativas de esclarecimento.

O problema agrário mundial é tão complexo que já celebrizou o Dr. JOSUÉ DE CASTRO com sua “GEOGRAFIA DA FOME”, onde foi manchada, cartograficamente, a campanha rio-grandense com a significativa coloração vermelha da carência...

Considerando as possibilidades de conhecimento pessoal e ambiental, é possível ao homem avaliar as causas segundas providenciais, especialmente nas singulares e belíssimas amplitudes dos quadros rurais, condicionadores do vigor industrial de qualquer espécie.

Um “nosce te ipsum” sucessivamente local, regional, provincial, nacional e humanistamente universal, seria o indício de análises e sínteses causalísticas e finalísticas, corretores de teorismos irracionais. A unidade e a continuidade da natureza humana, tendentes às fixações progressistas, para a exploração técnica do espaço geográfico, são índices diretivos, no estudo dos variadíssimos “modos de vida”. Como é tumultuária, hoje, a interpenetração do “Ager” e da “Urbs”,

com tendências, que se precisam modificar, em favor da influência vital do primeiro!...

Ente racional, devem ser também racionais as observações do homem às causas da adaptação passiva ou ativa, aos meios naturais. Especialmente no Brasil, país de ambientes fisiográficos tão amplos e variados! Aqui é muito mais fácil a atribuição indireta do que a direta da propriedade. Pois ela é mais fruto da capacidade de adquirir e conservar em vastas extensões, direta ou indiretamente disponíveis.

Das sábias considerações de PIERRE GEORGE, na "INTRODUÇÃO AO ESTUDO GEOGRÁFICO DA POPULAÇÃO DO MUNDO", pode-se concluir que a densidade "à outrance", não é índice de felicidade geo-humana. Em GEOGRAFIA RURAL vigora, geralmente, ainda o "vivre convenienter naturae" e o "natura non facit saltus".

Dividiríamos em três aspectos fundamentais o exame do problema agrícola:

- I — O ASPECTO BIO-GEOGRÁFICO
- II — O ZONEAMENTO ECONÔMICO
- III — A TÉCNICA NATURAL E CIENTÍFICA DAS UNIDADES ECOLÓGICAS PRODUTIVAS.

O respeito à eminente dignidade da personalidade do homem rural, fator básico da formação e integração da personalidade estatal, indispensável à variedade na unidade universal.

A fixação e a movimentação das populações rurais, no Brasil, reveste-se de características, ora genéricas ora singularíssimas, e decorrentes da instabilidade da técnica agrícola e das amplitudes telúricas antigas e atuais, sempre à disposição de correntes migratórias pastoris ou agrícolas. A prova disso é o contínuo desbordamento populacional das regiões minifundiárias germano-italianas, para as florestas ou campos das lavouras cafeeiras, arrozeiras ou tritícolas da vasta bacia hidrográfica do Paraná-Uruguai-Iguassu-Paraguai, assim como dos nordestinos para a Amazônia, São Paulo e resto do Brasil. O problema não é, em absoluto, de exigüidade espacial é de organização nacional, no velho conceito de ALBERTO TÔRRES.

Quanto ao *problema bio-geográfico*, o imediatismo consciente ou inconsciente do madeireiro ou do lenheiro, precisam sofrer a supervisão corregedora do Estado, através de leis e estudos de entidades, que ofereçam um planejamnto ou planificação florestal protetora de umidades, águas, e solos, ora submetidos à extensíssima e violentíssima subversão, fundamentalmente anti-econômica, a que se filiam os desequilíbrios mortíferos das temperaturas, das precipitações e erosões anormais. Não precisamos invocar observações dolorosas nossas e de técnicos como MAACK, SETZER, e VASCONCELOS SOBRINHO. São conseqüências lógicas: as secas da campanha rio-grandense e platina e as geadas e pragas destruidoras de cafèzais e trigais.

Urge o estabelecimento de PARQUES protetores nas zonas de colonização antiga e recente, em que deveriam cooperar as Comissões de PLANEJAMENTO AGRÁRIO, HIDRO-ELETRICO E TURÍSTICO.

Esse assunto, nas zonas matrizes da civilização, é considerado até de *responsabilidade internacional*.

Mas o planejamento agro-pastoril devia também visar a proteção de revestimentos campestres, que com freqüência, são insubstituíveis e altamente protetores, o que já previa essa "múmia jurídica", que é o nosso Código Florestal.

Como, porém, praticar estudos básicos em profundidade, sem ação de órgãos executivos capazes de ordenar e galvanizar a ação dispersiva de setores, que se agitam há anos, ineficazmente?

O *zoneamento econômico* pressupõe, pois, a defesa bio-geográfica basilar.

O conhecimento das tendências agro-industriais da humanidade moderna, poderia, de par com as inteligentes observações regionais, contribuir, suasoriamente, por intermédio dos órgãos classistas e cooperativos, no sentido da preservação e multiplicação das riquezas, pelo seu entrosamento, conseguido por zoneamento apropriado.

Neste Estado do Rio Grande do Sul, por exemplo, o estudo acurado de seu rico "escudo mineiro" das serras do sudeste, com o "crescente carbonífero", cobre, ouro, volfrâmio, estanho, calcáreos abundantes e materiais fósseis, servidos de grande potencial hídrico, deveria orientar à formação de um coração industrial, circundado de zonas agro-pastoris típicas, conjugadas por um planejamento viatório, em que o encaminhamento da solução do ingente e urgente problema portuário, fôsse o capítulo inicial.

Relativamente à defesa do que chamamos a *unidade ecológica*, entraria o legislador ou o administrador, em contacto direto com o delicado problema da propriedade, como prolongamento natural da personalidade humana ou jurídica. As revoluções agrícolas naturais, com a expansão da lavoura cerealífera e as pastagens artificiais, nas zonas pastoris europeias, americanas, africanas ou oceânicas, dependeu mais da influência técnica do que dos bitolamentos e distributismos infantis ou extemporâneos. Foi o progresso que fez a capacidade individual e a produtividade naturalmente decorrente. Subsistiram na Escócia, no Schleswig-Hollstein, na França, nos "Polder" holandeses ou nos "Marschen" germânicos. os pastos naturais ao lado de áreas artificiais.

Entanto, DANIEL FAUCHER, da Universidade de Toulouse, asombra-se com a produtividade granjeira da Dinamarca, onde como nas regiões antípodas da Nova Zelândia, a revolução agrícola se processa no sentido da *servidão das culturas à alta civilização pastoril*.

Neste setor, mais ainda que nos minifúndios policultores ou nas regiões monocultoras, é mais fácil e mais humana a configuração da propriedade agrária, como um paralelogramo de forças telúricas e

viatórias de caráter irremissível, que se não podem subverter “à la diable”.

A nossa evolução da “ecologia sesmeira”, expressão geográfica das velhas fazendas tropicais, para as estâncias ou granjas atuais, é condicionada a fatores fisio-demográficos, que só têm sido “sacudidos” pela instabilidade econômica e pelo minifundismo, mais caracterizado nalgumas zonas do centro-sul.

Afora outros dispositivos majestáticos relativamente a empresas e mineração, é grande o poder econômico do governo central, em casos de necessidade ou utilidade pública ou interesse social (Constituição Federal § 16 do art. 141), sendo princípios de justiça “*a liberdade de iniciativa e a valorização do trabalho humano (idem art. 145) e a justa distribuição da propriedade com igual oportunidade para todos (idem, art. 147).*”

Fácil, pois, a “revolução agrária” distributiva, ante casos concretos de propriedades anti-sociais ou improdutivas, em zonas em que se imponha a sua cultura, pelas exigências demográficas, só com o manejo federal das alavancas institucionais. Mas os artigos constitucionais acima, pressupõem a existência da *liberdade de iniciativa, possibilidade de trabalho* e, naturalmente *oportunidade econômica*.

Para isso é preciso, antes de tudo *capacidade individual e ambiental*, que o Estado e o Povo deverão propiciar pela assistência escolar, técnica e viatória, multiplicando assim as possibilidades das unidades ecológicas, que têm fisionomias, limitações e expansões geo-humanas delicadíssimas.

O art. 156 da Constituição atual e seus dois parágrafos iniciais são também princípios basilares, para a organização de nosso mundo rural, especialmente nas zonas intrusadas. Assim se expressam:

Art. 156 — “A lei facilitará a fixação do homem no campo, estabelecendo planos de colonização e de aproveitamento das terras públicas. Para esse fim, serão preferidos os nacionais, e dentre eles os habitantes das zonas empobrecidas e os desempregados”.

§ 1.º — Os Estados assegurarão aos posseiros de terras devolutas, que nelas têm morada habitual, preferência para a aquisição até 25 hectares.

§ 2.º — Sem prévia autorização do Senado Federal, não se fará qualquer alienação ou concessão de terras públicas com área superior a dez mil hectares.

Consequentemente a União e Estados se conhecem responsáveis por latifúndios devolutos e institucionalmente, fazem oscilar as áreas de terras públicas das micropropriedades “intrusadas” de 25 hectares até acima de dez mil hectares, quer dizer acima de quatro léguas quadradas, *acima de uma sesmaria*, pois a área indicada é de mais de 114 quadras de sesmaria e a légua de sesmaria tem 50 quadras quadradas de 871.200 metros quadrados, sendo geralmenute as sesmarias antigas

de uma légua de bôca por três léguas de fundo, portanto três léguas quadradas.

Bem amplo, pois, o âmbito constitucional à delimitação da propriedade agrária neste imenso e diversificado Brasil, desde minifúndios de 25 hectares até estâncias além de mais de quatro léguas quadradas ou 10.000 hectares, com a aprovação do Senado...

Inteligente o legislador constituinte, pois, como bem afirma o mestre de Toulouse, o espaço geográfico é sinteticamente dependente dos *modos de vida*.

Cumpra aos técnicos de Geografia Agrária proclamarem que a extensão natural da unidade agrária individual ou empresária, nos países edáfico e climaticamente normais, se aproxima precisamente da velha sesmaria avoenga dos reinóis e pioneiros, abrangendo sempre áreas fisiográficas de expressão natural, entre cursos d'água ou formações lacustres, palustres ou orográficas, que lhe permitam os contrastes edafológicos, favorecedores de autarquias agro-pastoris policultoras. E é o que ainda se impõe nas regiões distantes de mercados de difícil acesso em nossas amplidões campestres ou sertanejas. Resolva-se o problema da produtividade, empresária ou cooperativamente, se necessário, estimulando sempre a indispensável iniciativa pessoal.

A multiplicação rápida pelas redivisões hereditárias e técnicas das áreas do Pantanal Matogrossense, de extensão aproximada à superfície do Estado do Rio Grande do Sul, é a prova de que o fator demográfico e técnico tende sempre ao extremo limite agrológico, mesmo no regime da livre e democrática emprêsa das zonas pastoris, em que sempre dominou o regimen distributista da atribuição da quarta parte ao *pioneiro auxiliar capaz*, de qualquer origem, conforme atestam Capistrano de Abreu e Hélio Viana.

Não creio, que se tendo formado um imenso território nacional, tão naturalmente, através, dos imensos altiplanos campestres, que são glebas dorsais da economia alimentar e militar do país, seja fácil abalar-lhes, sem estudo, sem observação profunda a estrutura e evolução agrária.

Pela escola rural e oficial aptas, favorecê-las, sim, com supressão do fácies regressivo das parcelas de população pioneira, desinteressadas dos ônus terríveis da propriedade produtiva! E só, depois, dum imenso levantamento e assistência regionais e nacionais, da compreensão científica das vivências ecológicas de singularíssimas paisagens, é que os bitolamentos geodésicos poderiam, quiçá, disciplinar a elasticidade frouxa dos dispositivos constitucionais e as rudezas da própria natureza brasílica, que os mais "sabidos" repelem mas querem manietar, artificialmente, do interior dos gabinetes confortáveis!

Então surgiria, *num conceito médio, a unidade agrária, a unidade ecológica produtiva*, em termos fisiográficos, geológicos e agrostológicos, apropriados aos contrastes agrários naturais e complementa-

res, numa planificação geo-econômica, só cabível em *legislação elástica*.

Por isso, com muita percuciência, o “OSSERVATORE ROMANO” considerava o “CÓDIGO DE MALINES” — “pensamento moral e político dos católicos” — “como uma bússola, antes que como um compasso”.

Disse CAMILLE JULIAN que se a estrada criou a “civitas”, antes a terra criou o “pagus”. Mas dentro do pago, alma de sua alma, surge o Tartarin, “doublé” de Sancho e Quichote, de HENRI PRATT, prof. da Universidade de Montreal, com seu amor à gleba eleita de seu coração, modelada pela sua inteligência em contornos cujos delineamentos apresentam um “optimum ecológico”, cuja destinação não suportaria mutilamentos irracionais...

A propriedade sempre foi uma verônica da personalidade.

Estudemos a constituição e evolução técnica de nossas unidades agrárias com alma grande, à luz de lições de terras amplas e livres do Novo e Novíssimo Continente, como as canadenses e ianques, australianas ou neozelandesas, fugindo dos recalques prementes dos formigueiros humanos do Velho Mundo.

PIERRE GEORGE, no livro citado, indica o Brasil como país de maior população produtora agrícola. Por isso, os nossos sociólogos e os estrangeiros como ROY NASH, na “CONQUISTA DO BRASIL”, consideram a FAZENDA a pedra angular do edifício nacional. CAMPOS SALES dizia que mexer no art. 6.^o da Constituição de 91, era tocar no Coração da República. O art. 6.^o era o escudo federativo. Mexeu-se nêle, centralizou-se o poder. Nesta época de técnicas avançadas e atômicas já se operam e trasladam corações do Rio para Brasília!... Mexer no vasto fundamento rural do país é possível. Mas mexamos sem abalá-lo, com cuidado, cimentando-o e ampliando-o como o fez a Mordomia nos alicerces e institutos da velha Santa Casa de Misericórdia de Pôrto Alegre. De vagar com as pedras, senão a casa cai...

Cuidemos carinhosamente de nossas propriedades agrárias, nossas “células fundamentais”, como o “mir” russo conservado (ou subvertido?), na opinião do mesmo autor, nos “kolkhozes” atuais.

Se pensarmos nos fenômenos empresários, individuais ou coletivos dos alargamentos de áreas dos banguês ou engenhocas, para o surto indispensável das modernas usinas açucareiras ou da distensão dos restritos terreiros para as hodiernas fazendas cafeeiras, pastoris ou tritícolas das zonas mais evoluídas, compreenderemos que o problema agrário é mais um caso de assistência, de direção do que da construção do que da constrição, em que se fixa o vulgo.

A propriedade agrária nas zonas pioneiras naturais, fundadoras do povoamento brasileiro, tem características extensas e profundamente racionais e humanas, que se devem examinar racional e cientificamente. Isto bem ressalta Pierre Monbeig nos seus ensaios de GEOGRAFIA HUMANA BRASILEIRA, mostrando que os patrimônios fa-

zendários foram geralmente geradores de cidades, como a de Marília e outras.

Os estudos de zonas migratórias colonizadoras, da atualidade e antigas, no Brasil e na Europa, através de DEFONTAINES, MONBEIG e FEBVRE e no Canadá, na Austrália ou na Mandchúria, por intermédio de ISALAH BOWMAN, (n.º 13 e 14 da "Special Publication da American Geographical Society") trazem sugestões interessantes sobre a constituição e modificação, persistência ou regressão de dados biológicos e viatórios, condicionadores de uma possível *coexistência de tipos* de unidades ecológicas produtivas, nas diferentes regiões de nosso próprio e vastíssimo país.

O que para o alemão HERMANN AUBIN é "latifúndio Junker", na Prússia Oriental, em nossas extensas campanhas brasileiras não passa de simples propriedade pastoril de feição média...

Na trepidante multiplicação de paisagens agrárias, das zonas do pioneirismo interestadual paulista, não escapam a MONBEIG, nem a influência psicológica da paisagem familiar. Em todo o caso, este autor ressalta o conceito de Dion, no "Essai sur la formation du paysage rural français", sobre "a menos imperfeita das soluções que possa ser dada a um problema suscetível de apresentar-se a todas as sociedades agrícolas, em todas as épocas: isto é a partilha da terra, em pequenos lotes de igual valor". Mas o mesmo MONBEIG indica como fatores da multiplicação da pequena propriedade, aliás um tanto instável das zonas cafeeiras — o capitalismo dirigista, e as características naturais ou evolutivas da constituição biológica dos terrenos.

Não sabemos até que ponto a estrada, a água e os espigões orográficos, poderiam impor aspectos mais estáveis ao dirigismo agrário. Mas é preciso que os fatores naturais sejam adaptados às finalidades do zoneamento ecológico, que pode e deve ser *fundamentalmente biogeográfico*, em especial, num país das características do nosso, quando vemos os milagres de enorme *distensão pradeira*, em plena época de agrarização e industrialização, na França e na Inglaterra, segundo L. DUDLEY STAMP.

A frente das "babéis" rurais, dos "fronts" demográficos, onde o cobocismo itinerante se acotovela com alemães, japoneses, italianos, sírios, checos, baltas, poloneses, etc., segue ainda avante o fenômeno "bandeirante" brasileiro, que tem raízes psico-telúricas no desbordamento planaltino irremissível. Não esquece o mestr gaulês a função de guia e desbravador do cabloco — denominador comum da nacionalidade — e acrescenta:

"Ao lado do fazendeiro clássico existe um outro tipo social paulista, direi mesmo de brasileiro, porque encontrei em outros estados o do desbravador. É uma verdadeira e bela loucura em alguns desses homens, e isso através de todas as classes sociais, a partir para mais longe, desde que chega o primeiro trem na cidade que eles fundaram ou contribuíram para fundar. Herança

psicológica, poder-se-ia dizer, evocando a história; e, também uma necessidade geográfica, porque, o solo tropical, empobrecido pela prática da “queimada” esgota-se depressa; atualmente, já alguns agricultores pensam que o solo cinzento de Marília não dará muito as belas colheitas de hoje, e que é preciso partir mais para diante, em direção do Paraná e vender a pequena propriedade, que será substituída mais tarde pelas grandes criações”.

Herança psíquica.

Mobilidade.

Desbavramento.

Queimadas.

Pequena propriedade.

Grandes criações!

Partindo, basilarmente, a estabilidade da formação territorial e econômica do Brasil, das zonas campestres-pastoris, depois das pressões demográficas e do dirigismo distributista, é singular que as condições ecológicas e político-econômicas do país ainda permitam o retôrno às grandes criações, naturalmente pela transformação do minifúndio florestal em fazenda pastoril mais ou menos extensiva! Quantos problemas, inclusive os de assimilação étnica, em prol do enriquecimento qualitativo da unidade nacional, quanta prudência legislativa e administrativa, para *adaptar sem violentar o nosso mundo rural*, aos ideais granjeiros da Alemanha, Inglaterra, França, Dinamarca ou Nova Zelândia ou Austrália ou Estados Unidos, onde a terra e o homem se tornam cada vez mais humanos, mas paradoxalmente mais servos dos animais, que zootêcnicamente lisonjeiam, para os perenes sacrifícios de produtos e subprodutos vitais.

READINGS... IN GROUP WORK

Por Notburga Rosa Reckziegel

Titular da Cadeira de Serviço Social de Grupo da
Escola de Serviço Social da PUCRGS.

A Association Press publicou uma série "READINGS BOOKS IN THE APPLIED SOCIAL SCIENCES", tratando da aplicação das Ciências Sociais no plano geral do Serviço Social, na Educação de Adultos, em Acampamentos, no Serviço Social de Grupo, etc. O objetivo da série é compilar, de maneira proveitosa para estudantes e profissionais, contribuições selecionadas de variadas fontes, cabendo a responsabilidade da edição, a pessoas que sejam autoridade no assunto respectivo. O livro de Serviço Social de Grupo foi editado por Miss Dorothea F. Sullivan, em 1952. Os 26 capítulos, onde são abordados os mais variados aspectos do serviço social de grupo, representam a contribuição de 43 especialistas, oferecendo um material de estudo riquíssimo.

13.º capítulo do livro em questão: OS MEMBROS DO GRUPO E O PROCESSO DE SERVIÇO SOCIAL DE GRUPO À LUZ DA FILOSOFIA TOMISTA, contribuição de Terence J. Cooke, é o que desejamos apresentar hoje aos leitores de VERITAS, interessados em conhecer a verdadeira natureza do Serviço Social, apreciando a sua fundamentação filosófica.

O estudo feito há alguns anos pelo Pe. Cooke, foi, indiscutivelmente, uma das contribuições mais valiosas que o Serviço Social de Grupo já recebeu, constituindo-se em garantia para que este movimento de educação social, no seu desenvolvimento, conserve a sua autenticidade, em benefício da democracia verdadeira que visa implantar, condições sine qua non para a realização pessoal do homem.

Antes de dar a palavra ao Pe. Cooke, umas palavrinhas ainda sobre o Serviço Social de Grupo, como "MÉTODO DE EDUCAÇÃO SOCIAL, NO QUAL OS MEMBROS DO GRUPO SÃO, ÊLES PRÓPRIOS, OS EDUCADORES, OS EDUCANDOS E O MATERIAL EDUCACIONAL, FUNCIONANDO NUM PROCESSO DE RELACIONAMENTO".
(Do original: *A method of social education in which the members of the group itself are the pupils, the educators and the educational ma-*

terial functioning in an act of relationship. — Fórmula de Slavson, adotada pela Associação Americana de Assistentes Sociais de Grupo).

Analisando a fórmula de Slavson, salta aos olhos o respeito à exigência pedagógica de ser o educando o principal agente da educação, e a conseqüente supletividade na ação do assistente social de grupo, agente extrínseco próximo, atuando predominantemente pela presença no processo de grupo. Assim, no chamado serviço social de grupo básico, que é o trabalho direto com grupos primários, orienta discretamente o processo de grupo, visando o desenvolvimento normal dos processos secundários da interação: o processo de aceitação; o da formação do grupo; o da utilização do controle social; o da deliberação e tomada de decisões; o da criação do *esprit de corps* e o do desenvolvimento de valores de grupo e a entrevista de individualização.

Não sendo o grupo social uma entidade isolada, mas que funciona bem somente quando convenientemente integrada no processo social, o serviço social de grupo não se restringe ao grupo primário, mas sua estrutura total abrange todas as esferas com as quais o grupo se relaciona. Temos assim, além do assistente social de grupo básico, o assistente social de grupo supervisor e o administrador, desenvolvendo-se, respectivamente: no processo de supervisão: a aprendizagem de alunos, a melhor habilitação de assistentes sociais principiantes, a integração de outros técnicos e especialistas que integram a equipe, o preparo de voluntários e do pessoal auxiliar, com a mesma normativa geral do serviço social de grupo básico, adequando-se à cada situação dada, nos seus aspectos peculiares; no processo de administração: no âmbito da agência, predomina a coordenação dos diferentes serviços e, principalmente, o entrosamento do trabalho de todos os assistentes sociais; no mesmo processo, no plano mais amplo da comunidade, ressalta a coordenação de agências de serviço social de grupo e o planejamento para a comunidade. E é só quando a estrutura está completa que podemos esperar da aplicação do método resultados compensadores porque, somente com a atuação em todas as esferas, isto é, integrado o processo educacional no processo social, a obra educativa atinge a envergadura necessária. E só quando o serviço social atingir esta envergadura, podemos realmente esperar da sua prática os frutos específicos de realização pessoal e bem-estar social, no dizer do filósofo, a “breve felicidade”, como prelúdio da felicidade eterna.

Na atual conjuntura nacional, — pois estamos vivendo um momento histórico de transição, assinalado por mutações violentas e sucessivas da estrutura social, dentro da qual o sistema educacional brasileiro já não se ajusta — o serviço social de grupo, compreendido e praticado na sua verdadeira e total acepção, deve interessar a todos os educadores. Se é verdade que a aplicação generalizada do serviço social de grupo como método é, no momento, utopia no Brasil, por razões várias, a utilização dos seus princípios e técnicas principais, no

processo de aprendizagem, está ao alcance de todo educador e deve ser amplamente difundida, não nos movimentos de educação informal, mas no plano geral da educação, porque *“os conceitos de estrutura social, mudança social e processo educacional são inseparáveis uns dos outros”*. (Lourenço Filho — conferência no II congresso nacional de Educação de Adultos, julho, 1958 — Rio).

A seguir, a tradução do estudo já mencionado, do Rev.mo Pe. Terence Cooke:

OS MEMBROS DO GRUPO E O PROCESSO DE SERVIÇO SOCIAL DE GRUPO À LUZ DA FILOSOFIA TOMISTA. (+)

Por Terence J. Cooke

Sendo o processo educacional um processo social, os assistentes sociais de grupo têm utilizado os relacionamentos informais dos contactos face-to-face no grupo como meio de desenvolvimento da personalidade (1). Num grupo restrito, conflitos, hostilidades, amizades podem ocorrer e ter expressão. A personalidade se modifica pela interação humana e experiências novas. Joshua Liberman expressou a opinião de muitos assistentes sociais de grupo ao dizer:

A contribuição específica do Serviço Social de Grupo ao campo da educação, é a experiência que oferece de convivência social. Os seus participantes funcionam em grupos íntimos, bem integrados, partilhando alegrias, realizações, derrotas e responsabilidades e a sua experiência, em pequena escala, de muitos dos problemas de relações humanas e de objetivos que a comunidade mais ampla tem a enfrentar. (2)

No seu livro, “SO YOU WANT TO HELP PEOPLE”, Rudolph Wittenberg, falando como líder de grupo, declarou: “Esta interação entre as pessoas do grupo, também conhecida como o processo de grupo, é, na realidade, a nossa tarefa especial.” (3) O seguinte princípio foi proposto a 17 assistentes sociais de grupo especializados: NO TRABALHO DE GRUPO, A INTERAÇÃO DINÂMICA ENTRE OS MEMBROS DO GRUPO É O MEIO PRINCIPAL DE MODIFICAÇÃO, CRESCIMENTO E DESENVOLVIMENTO DA PERSONALIDADE.

O princípio, com alguns esclarecimentos, foi substancialmente endossado por todas as pessoas entrevistadas. Samuel Slavson afirmou que no serviço social de grupo há uma participação democrática de líderes e membros, que causa interação e produz desenvolvimento humano. Helen Rove, Bernice Bridges, L. K. Hall, e Nathan Cohen pediram uma definição mais precisa do processo de grupo nos princípios básicos. Dorothea Spelman estabeleceu a distinção entre o processo de grupo e o processo de serviço social de grupo. O processo de grupo desenvolve-se independente do método de serviço social de grupo, mas o processo de serviço social de grupo implica na presença de

um assistente social de grupo guiando a interação. Grace Coyle alertou o entrevistador, dizendo que não deveria ser esquecida a parte do conteúdo do programa na formação do caráter. O assistente social de grupo não usa somente a interação, mas também o conteúdo do programa no processo de formação do grupo, distinguiu Grace Coyle três elementos: o objetivo do grupo, a decisão do mesmo como associação e a determinação de estrutura. Discutiu o processo de grupo com referência ao processo de formação, o processo de aceitação e rejeição, o processo de controle, o processo de pensamento de grupo e de tomada de decisões, o clima do grupo e o *esprit de corps* e os valores do grupo. Fritz Redl, concordando embora com o princípio tal como foi afirmado, deu ênfase especial à interação entre os membros do grupo, bem como entre o grupo e o líder. Harligh Trecker opinou que o forte relacionamento secundário entre o indivíduo e o grupo-como-um-todo deveria ser indicado. Rudolph Wittenberg lembrou ao entrevistador de que as interações no grupo não eram necessariamente meios de crescimento; por exemplo, um grupo de pessoas pode reunir-se à noite, umas abusando terrivelmente das outras. No serviço social de grupo, as interações dinâmicas são guiadas pelo líder, garantindo o crescimento individual.

PRINCÍPIO DERIVADO:

De acordo com as sugestões dos entrevistados, o princípio básico deve ser formulado da seguinte maneira: NO SERVIÇO SOCIAL DE GRUPO, A INTERAÇÃO DINÂMICA ENTRE OS MEMBROS DO GRUPO E O ASSISTENTE SOCIAL É O MEIO PRIMORDIAL DO CRESCIMENTO, MODIFICAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DA PERSONALIDADE.

RÁPIDA REVISÃO E PREVISÃO:

Préviamnte, neste livro, consideramos a filosofia de Sto. Tomás sobre a natureza social do homem, tal como é analisada com todas as suas potencialidades definidas pelas necessidades humanas e postuladas pelo desenvolvimento humano. O homem necessita de vida social para o seu próprio desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social. O homem só pode aperfeiçoar-se adequadamente quando toma o seu lugar numa sociedade ordenada. A sociedade está necessariamente condicionada no sentido de conservar a vida e no de melhorá-la. Discutimos os conceitos tomistas sobre a pessoa humana, a natureza da sociedade e o bem comum, aplicados ao grupo social. Isto tem implicações significativas, não somente para os objetivos do serviço social de grupo, mas também para todo o método e processo de grupo. Uma análise da filosofia tomista sobre a teoria da matéria e da forma, a metafísica das relações e da perfectibilidade da personalidade

humana nos habilitaria a penetrar mais profundamente o verdadeiro sentido do trabalho de grupo.

O CONCEITO TOMISTA DO DESENVOLVIMENTO DA PERSONALIDADE HUMANA: A filosofia tomista sobre o ensino, tal como está exposta na obra de Sto. Tomás, DE MAGISTRO (4), encara educação como um processo de auto-desenvolvimento através de auto-atividade. Muitos dos princípios dados nesta pequena obra, que consta de quatro artigos apenas, são importantes para os assistentes sociais de grupo. Na filosofia de Sto. Tomás, o homem é o arquiteto do seu próprio desenvolvimento. O assistente social de grupo, está interessado no desenvolvimento da personalidade através do processo de grupo, deve compenetrar-se de que aprender é auto-atividade e de que ele é simplesmente um agente extrínseco próximo que ajuda o membro do grupo a ajudar-se. O membro do grupo é ajudado pelo assistente social de grupo a atingir uma vida social virtuosa e por isso feliz. Esta filosofia está em perfeita harmonia com o que foi considerado em capítulos anteriores. O homem é uma pessoa única, um indivíduo total subsistente, com uma natureza racional e uma alma imortal — capaz de auto-desenvolvimento através de auto-atividade.

A TEORIA BÁSICA DE MATÉRIA E FORMA. Uma breve referência à teoria aristotélica nos dará uma compreensão mais profunda de como indivíduos e sociedades estão mudando constantemente e, mais especificamente, como o homem é educável e auto-ativo. Sto. Tomás explica o problema da natureza e da educabilidade do homem como uma aplicação desta teoria. Poder-se-á ter uma idéia geral de matéria e forma, considerando um prédio escolar em construção. O cimento, o aço, tubos, etc., podem ser usados para construir uma torre de observação ou uma escola. É evidentemente possível usar cimento e aço para muitas cousas. Se considerarmos esse material de construção com relação ao fim a atingir, podemos dizer que é capaz de tomar a forma que se lhe dê. O cimento e o aço podem ser referidos como a matéria ou causa material, i. é, da qual a coisa é feita. A forma que o construtor dá ao material de construção determina o resultado. Noutras palavras, a forma determina aquilo em que o material é empregado. Mary Helen Mayer resume essa teoria fundamental da matéria e forma, como segue:

A matéria é uma espécie de potencialidade; a forma é a atualização dessa potencialidade. Da matéria deriva a limitação de personalidade; da forma deriva a determinação das espécies duma coisa em que é empregada. Uma forma é desenvolvida ou gerada (educada) da potencialidade por um agente que se empenha em estimular o ser à ação. Se um ser se auto-estimula a agir, é um ser auto-motor. Estimula a si mesmo a agir e isto desenvolve no seu próprio eu as potencialidades existentes na sua matéria. A substância com as suas potencialidades, segundo Sto. Tomás, foi criada por Deus, mas Ele não desenvolve diretamente tôdas as formas correspondentes a essas po-

tencialidades. Ele concede aos seres a autoria da atualização das mesmas. (5).

Como vimos, a alma racional do homem é uma forma espiritual unida substancialmente a um corpo particular. (6) Através desta união do corpo com a alma racional, está formada uma pessoa única, integrada e auto-dirigida. (7) De acôrdo com a teoria da matéria e da forma, todo desenvolvimento é uma geração de forma pela potencialidade de algum agente. O homem, por suas próprias ações, i. é, como um ser auto-motor, produz formas por suas potencialidades. (8) Sto. Tomás ensina que a aprendizagem humana é a atualização de potencialidades. À luz disso, a personalidade é muitas vêzes descrita com a soma total das potencialidades atualizadas numa pessoa dada em algum período determinando da sua vida. O fator mais importante no desenvolvimento humano é a própria pessoa e particularmente o seu intelecto ativo. Aplicando isto ao serviço social de grupo, o membro do grupo é o fator mais importante (não porém o exclusivo) no seu próprio desenvolvimento. É auto-determinado — capaz de auto-desenvolvimento através de auto-atividade.

A FILOSOFIA TOMISTA DA APRENDIZAGEM E O MEMBRO DO GRUPO. Sto. Tomás define a sua posição no primeiro artigo do “De Magistro”:

Não deve ser esquecido que nas coisas naturais uma coisa pode pre-existir potencialmente de duas maneiras: numa, em potencialidade ativa, completa, o que ocorre quando o princípio intrínseco é suficientemente capaz para trazê-la à perfeita atualização, como é evidente no processo de cura, onde, pela reação natural, a pessoa doente volta ao gozo da saúde. Doutra maneira, uma coisa pode pre-existir em potencialidade passiva quando o princípio intrínseco não é capaz de levá-la à atualização, como se evidencia quando da combustão no ar, o que não pode ocorrer em virtude de algum poder existente no ar. QUANDO, CONSEQÜENTEMENTE, ALGO EXISTE, EM POTENCIALIDADE COMPLETA, ATIVA, O AGENTE EXTRÍNSECO ATUA SÒMENTE AJUDANDO O AGENTE INTRÍSECO, E MINISTRANDO-LHE OS RECURSOS PELOS QUAIS CHEGARÁ À ATUALIZAÇÃO, COMO O MÉDICO, NA CURA, É UM MINISTRO DA NATUREZA, QUE AGE PRINCIPALMENTE ESTIMULANDO A NATUREZA E APLICANDO OS REMÉDIOS QUE ELA USA COMO INSTRUMENTO DE CURA. Quando porém, algo pre-existente em potencialidade passiva, sòmente e não o agente extrínseco é o que desenvolve o trabalho principal, trazendo-o da potência ao ato, tal como o fogo faz a combustão daquilo que era fogo em potência. CONHECIMENTO PRE-EXISTE, POIS, NO APRENDIZ, NÃO EM POTENCIALIDADE ABSOLUTAMENTE PASSIVA, MAS EM POTENCIALIDADE ATIVA. (9)

Para o membro do grupo, aprender é uma passagem, da potencialidade à atualização. É o desenvolvimento de capacidades em ger-

me. Com essas capacidades germinais ou potencialidades dadas por Deus, cada homem é o arquiteto do seu próprio desenvolvimento. O assistente social de grupo deve estar constantemente alerta para o fato de que, embora as forças sensoriais do homem sejam importantes, a sua educabilidade se baseia sobre o seu intelecto com o poder de abstração do mesmo. Sto. Tomás afirma, muito concisamente, que a pessoa humana pode desenvolver as suas potencialidades por si, pelo método da descoberta ou deve aceitar a ajuda de um professor que administra a sua natureza como um médico faz com o paciente. Evidentemente, ao nascer, um homem não pode ensinar a si mesmo porque não tem o conhecimento com que trabalhar. Em adição ao ambiente e aos símbolos usados pelo professor, Sto. Tomás insiste na importância das experiências sensoriais no processo de aprendizagem.

Mas, no presente estado de vida, tudo o que entendemos, conhecemos comparando a coisas sensíveis. Conseqüentemente, não é possível ao nosso intelecto formar um julgamento perfeito, dada a limitação dos sentidos, através dos quais conhecemos as coisas sensíveis. (10)

Através de todos os seus escritos, como acabamos de ver, Sto. Tomás insiste claramente em que o homem se realiza como homem pela vida social. Em sua obra DE MAGISTRO, apresenta uma lúcida explanação do fato de ser a pessoa humana o principal agente eficiente do seu próprio desenvolvimento. O lar, a igreja, a escola ou o grupo social são apenas causas eficientes instrumentais ou condições de desenvolvimento.

O GRUPO SOCIAL COMO UM MEIO DE REALIZAÇÃO PESSOAL DO HOMEM. Na filosofia de Sto. Tomás, o atingir da perfeição, é responsabilidade pessoal do homem. (11) O membro do grupo é senhor dos seus próprios atos e deve conseguir a felicidade pela sua própria atividade livre: sua vida inteira, individual e social, é orientada para o seu fim último que é a posse da felicidade. (12) Como criatura racional, social, livre ele está em busca da felicidade. “Entre todas as coisas que podem ser úteis ao homem, outros homens conservam o primeiro lugar.” (13) Outra vez, Sto. Tomás conclui, “Por isto uma vida social é necessária para o exercício da perfeição”. (14) O grupo social é um instrumento real de realização humana. Tratando da sociedade como um recurso para integração pessoal, o Pe. Joubert reflete o pensamento de Sto. Tomás:

Todos os homens têm a obrigação moral de ordenarem a sua vida de maneira a atingirem a vida de virtude que é a vida coerente com a razão. Isto é essencialmente um trabalho pessoal, mas que o indivíduo é incapaz de realizar sozinho. Da necessidade e dependência recíproca dos homens, decorre, não só a obrigação de viverem em sociedade, mas igualmente a de regularem as suas ações externas, de modo a torná-las compatíveis com esta vida social. Todo o que tende a manter a harmoniosa comunicação mútua entre indivíduos e a paz

na sociedade, é bom; o que rompe a harmonia social é mau. (15)

Sto. Tomás considera a vida humana como algo em moção, como um desdobramento gradativo de forças humanas. “A felicidade humana consiste por necessidade em operação.” (16) Há princípios intrínsecos e extrínsecos de atos humanos que ajudam o homem a conquistar a felicidade. Os princípios intrínsecos dos atos humanos são as faculdades da alma e as virtudes e os princípios extrínsecos são as leis e a graça divina. Uma vez que as faculdades humanas se aperfeiçoam pela ação, são capazes de maior aperfeiçoamento, formando bons hábitos. A filosofia tomista afirma que a arte de viver direito se aprende fazendo, pela formação de bons hábitos ou virtudes, através de atos repetidos. Há três classes de virtudes: as teologais, as morais e as intelectuais. As virtudes teologais, aqui mencionadas para conservar o quadro completo, são as virtudes da fé, da esperança e da caridade. São virtudes sobrenaturais do homem participando da graça de Deus. As virtudes morais ou cardiais: prudência, justiça, fortaleza e temperança e as virtudes intelectuais: sabedoria, entendimento, ciência, prudência e arte, são assim parte do equipamento do homem empreendendo uma vida digna. Estas virtudes devem ter significação especial para o serviço social de grupo pelo fato de enfocarem a orientação ordenada da vida humana e serem, naturalmente, indispensáveis para o funcionamento harmonioso do grupo. À parte das virtudes teologais, pode dizer-se que estas virtudes são, de modo geral, perfeições do intelecto ou da vontade.

A virtude humana é um hábito aperfeiçoando o homem, com vistas à prática de boas ações. Ora, há no homem dois princípios de ação humana: o intelecto ou a razão e o apetite; por isto, os dois princípios do movimento do homem, afirmados em “De Anima”, III, texto 48. Conseqüentemente, cada virtude do homem deve ser um aperfeiçoamento de um desses princípios. Será, pois, no caso de aperfeiçoar o intelecto, especulativo ou prático do homem, no sentido de melhorar as suas ações, uma virtude intelectual; quando, porém, se trata do aperfeiçoamento do seu apetite, será uma virtude moral: Segue-se que toda virtude humana é intelectual ou moral. (17)

Muitas vezes resolvem-se, num grupo social, conflitos emocionais, e produz-se satisfação. O grupo social deveria ser também um meio de encorajamento e desenvolvimento de virtude e, por isto, um recurso autêntico de realização pessoal. A virtude pode ser preservada e promovida pela boa amizade com outros. Os membros do grupo podem ajudar-se reciprocamente na esfera intelectual e afetiva “porque um homem ajuda o outro a conhecer a verdade; um estimula o outro ao bem e afasta-o do mal.” (18) Grace Coyle articulou o pensamento de muitos assistentes sociais de grupo quando escreveu o seguinte sobre o grupo social:

É no decorrer de tal participação que muito da personalidade se forma. Determinadas forças crescem como resposta à necessidade

do grupo; outras são sufocadas ou atrofiadas pelo desuso; desenvolvem-se hábitos de adaptação, em virtude de solicitações do grupo e da individualidade dos outros membros; valores emergem da necessidade de escolha. (19)

O GRUPO SOCIAL COMO UM MOTIVO DE TREINAMENTO PARA VIDA VIRTUOSA. No grupo social, o membro do grupo encontra um laboratório experimental para o desenvolvimento da sociabilidade. Encontra aí oportunidade para desenvolver a sua capacidade de viver num grupo de maneira agradável, harmoniosa e pacífica. Todas as virtudes adiante mencionadas têm um valor social e um efeito social, pelo que são princípios de ação para o homem que é, por natureza, um ser social. Enquanto que as virtudes intelectuais concernem a aquisição da verdade, as morais, concernem a aquisição do bem. As virtudes morais regulam a ação humana.

Outra vez, sendo o homem, pela sua natureza, um animal social, estas virtudes, na medida em que estão de acordo com a condição de sua natureza, são chamadas virtudes sociais; pois é por isto que o homem se comporta bem conduzindo os negócios humanos. (20)

As virtudes morais de fortaleza e temperança (21) são virtudes internas pelas quais o homem é ordenado em si mesmo. Sto. Tomás declara que o homem é ordenado com referência ao seu vizinho (22) pela justiça que é a virtude social básica. Entretanto, sem fortaleza e temperança, a justiça não será efetiva, mas razão apenas nas ações humanas. Queremos dizer que fortaleza e justiça aperfeiçoam as emoções do homem e fazem-no submeter-se à razão. (23) Processo de grupo e atividades de grupo dirigidos podem tornar-se em grande auxílio para o membro do grupo desejoso de fortalecer o seu caráter adquirindo essas virtudes. Pelo fato de relacionar-se a justiça sempre com o dar aos outros o que lhes é devido, é chamada, com todo o direito, de virtude social. (24) Sto. Tomás fala de três espécies de justiça, todas aplicáveis a grupos sociais: primeiro, a justiça comutativa que racionaliza as relações entre um e outro membro do grupo; segundo, é a justiça geral ou legal que ordena as nossas relações ao Estado. No caso de um grupo social, seria a ordenação das relações do membro do grupo ao grupo-como-um-todo. Terceiro, a justiça distributiva, que controla as relações do Estado com os membros. (25) A justiça distributiva fará o grupo social dar a cada membro o que lhe é devido.

A prudência é a rainha das virtudes morais e tem por ofício decidir o que se deve fazer em determinada instância. (26) Sto. Tomás ensina que a prudência ; essencialmente de ordem intelectual, mas materialmente de ordem moral. (27) E adição à prudência nos seus aspectos pessoais, Sto. Tomás descreve a prudência doméstica em questões familiares e prudência política em questões do Estado. (28) Para um membro do grupo funcionar com lisura num grupo social, a posse desta virtude é muito desejável. "A prudência é o complemento

de tôdas as virtudes morais.” (29) Sendo a prudência sabedoria em negócios humanos, pode ser chamada a arte de vida nacional feliz. (30) Para o membro do grupo que não é capaz de avaliar o que deve ser feito em determinada situação, a vida de grupo será muitas vêzes uma experiência traumática. A falta de habilidade para julgar como agir na esfera das relações humanas, pode causar consideráveis desajustamentos. A experiência do grupo social oferece magnífica oportunidade para exercitação nesta tão necessária virtude da prudência.

O GRUPO SOCIAL DINÂMICO: Um grupo social pode ser descrito como duas ou mais pessoas trabalhando juntas para um fim comum. Três elementos principais podem ser considerados num grupo social e são: duas ou mais pessoas, ação comum e objetivo comum. O grupo social consiste numa série de relacionamentos dinâmicos, que envolve um sistema de coordenação e subordinação entre os membros. Uma vez que o grupo social é iniciado, mantido e desenvolvido por agentes humanos ativos, é uma entidade antes dinâmica do que passiva. (31)

AS BASES FILOSÓFICAS DO PROCESSO DE SERVIÇO SOCIAL DE GRUPO. O Webster's Collegiate Dictionary define processo como um fenômeno que apresenta contínua mutação no tempo, como, por exemplo, o processo de crescimento ou como um série de ações ou operações conduzindo definitivamente a um fim. (32) No serviço social de grupo, o conceito de processo tem uma significação mais profunda, uma vez que implica uma atuação humana transitória, contínua, recíproca, de natureza desenvolvimental, que constitui uma unidade compreensiva. (33) Wayne McMillen indica a natureza básica do processo social:

Processo social, ou fenômeno de procura e aceitação recíproca, é característica de todo relacionamento humano, e é meio através do qual a arte do serviço social é praticada, qualquer que seja a sua forma específica de especialização. Serviço social de casos, serviço social de grupo e organização social de comunidade lidam necessariamente com e através do processo social. (34)

Todo processo social, segundo Wayne McMillen, tem, num e no mesmo tempo, três elementos: i. é, comportamento individual, relacionamento de grupo e de inter-grupo. (35) Para os nossos propósitos, neste momento, basta dizer que um grupo social está constituído por indivíduos relacionados uns com os outros. “O processo de serviço social de grupo implica o aparelhamento, a direção e a utilização consciente dos processos sociais naturais de interação.” (36) Devido à presença do assistente social de grupo, o processo social se torna um fenômeno mais progressivo do que regressivo.

Uma visão profunda da essência do grupo social e do processo de serviço social de grupo pode conseguir-se, aplicando a metafísica tomista da relação. Sto. Tomás descreve sociedade como uma unidade de ordem mais do que unidade de sêres. (37) Esta unidade de ordem

envolve uma dupla ordem de coordenação de membro a membro e uma subordinação de todos os membros ao todo. (38) Sto. Tomás afirma que ordem é por isto uma relação. (39) Nesta linha de pensamento, a essência da sociedade se funda nas relações humanas.

O grupo social não é uma unidade de seres porque os seus membros não adquirem uma substância; antes, é uma unidade de ação, uma unidade de ordem. Desde que ordem pressupõe coisas distintas a serem ordenadas, implica relação de uma coisa com outra. O grupo social deverá ser considerado como uma unidade de relações entre os membros que o integram. Relação é um acidente que adere a um sujeito. No caso de um grupo social, os sujeitos são pessoas humanas reais. A unidade de ordem, num grupo social, consiste numa série de relacionamentos reais, embora acidentais, entre os membros do grupo. De acordo com a filosofia de Sto. Tomás, as seguintes relações devem ser indicadas: relações inter-pessoais entre cada membro individual e todos os outros membros do grupo; relações básicas entre cada pessoa e o bem comum do grupo; relações entre cada membro e o grupo-como-um-todo, a totalidade; relações inter-pessoais entre cada membro e o assistente social de grupo. (40) Quando duas ou mais pessoas se reúnem para formar um grupo, diversas interações ou relações têm lugar. Quando os membros do grupo, com o auxílio do assistente social de grupo, começam a formular objetivos e propósitos, uma série de interações dinâmicas ou relacionamentos ocorrem, os quais são guiados no sentido da formação do grupo e do aperfeiçoamento individual. Os assistentes sociais de grupo geralmente denominam este processo de serviço social de grupo de processo democrático de grupo. Estas interações dinâmicas ou relacionamentos mudam consideravelmente, conforme as solicitações que se dirigem ao grupo para decidir e agir em diversas situações. Esta busca de objetivos comuns pela ação comum, dá origem a um sistema de coordenação e subordinação entre os membros do grupo.

As relações do grupo social têm a sua base direta e imediata no agir em conjunto dos membros do grupo. Falando sobre o processo de formação do grupo, Grace Coyle declara que um grupo começa a existir quando o reconhecimento dos valores mútuos de ação coletiva para a realização de interesses individuais se instala na mente de um número de pessoas. (41) Quando um grupo emerge, alguns dos relacionamentos surgidos entre os membros tendem a assumir um caráter como que permanente. Como se tem afirmado muitas vezes, Sto. Tomás ensina que as diversas relações num grupo podem ser deduzidas, em última análise, a duas: primeiro, a ordem de subordinação que se refere ao arranjo dinâmico dos membros do grupo em busca de objetivos comuns; segundo, a ordem de coordenação que se estabelece pela cooperação de membro com membro.

A PESSOA COMO MEIO DE MUDANÇA DO GRUPO SOCIAL. Sto. Tomás de Aquino e Aristóteles consideraram mudança como uma

passagem dum estado antecedente para um conseqüente ou a redução da potencialidade à atualização. (42) Devido à sua natureza contingente, o grupo social está sujeito às leis da mudança. Como os membros do grupo mudam acidental, não essencialmente, aperfeiçoando as suas potencialidades, o grupo total passa por um processo de mudança. Embora tenhamos já considerado os princípios de potência e ação com relação à teoria da matéria e da forma, o comentário do Irmão Duzy sobre o ensino de Sto. Tomás, nos é de proveito:

Sto. Tomás deriva, da contingência dos seres, os princípios da potência e da ação. Seres criados, por causa da sua existência recebida, têm nisto um elemento de determinabilidade. Mudança ou movimento derivam da potência e uma vez que todo ser contingente tem em si algumas potencialidades, contingência e mudança se relacionam necessariamente. A realidade social está sujeita à lei da mudança por causa da sua natureza contingente. A realidade social está num processo contínuo de mudança. Únicamente naquela Realidade que é Deus, o Ato Puro, não há mudança, pois em Deus não existe potencialidade para aperfeiçoamento ulterior. (43)

De acôrdo com a filosofia tomista, a pessoa é o meio de toda mudança de grupo e, na realidade, de qualquer mudança social. Como vimos, num grupo social, um membro é capaz de desenvolver a sua própria personalidade e de ajudar os outros a desenvolverem a dêles. Quando alguém entra num grupo social, encontra-se numa corrente contínua de interações e relações. Se estas relações estão aptas a responderem às necessidades do homem, realiza-se a mudança social. No serviço social de grupo, estas relações consideradas como dinâmicas, no sentido de que se realiza mudança guiada, porque os homens buscam um objetivo comum pela ação comum. "Organização alguma mantém os seus interêsses em condições estáticas. Estão constantemente em processos de mudança." (44) Convém recordar que, no processo de serviço social de grupo, o movimento dos seres humanos para os objetivos próximos deve estar sempre de pleno acôrdo com o fim último da pessoa humana.

SUMÁRIO:

A filosofia de Sto. Tomás endossará o seguinte princípio básico: NO SERVIÇO SOCIAL DE GRUPO, A INTERAÇÃO DINÂMICA ENTRE OS MEMBROS DO GRUPO E O ASSISTENTE SOCIAL E O GRUPO COMO-UM-TODO É O MEIO PRIMORDIAL DE CRESCIMENTO, MUDANÇA E DESENVOLVIMENTO DA PERSONALIDADE. Uma compreensão mais profunda da verdadeira significação dêste princípio nos foi dada por um estudo dos princípios tomistas sobre o desenvolvimento da personalidade, das relações e os princípios da mudança. O processo de serviço social de grupo é o meio primordial do desenvolvimento do indivíduo e do grupo. A verdadeira perfeição

de qualquer grupo pode ser medida pelo grau em que as capacidades de todos os membros estão desenvolvidas e pelo grau em que a atividade humana está ordenada ao seu próprio fim. O processo de serviço social de grupo pode ter muitos objetivos próximos que se relacionam com o melhoramento da vida social. Entretanto, o único objetivo último, sem o qual as mudanças não têm sentido, é o fim último do homem, a posse de Deus.

QUESTÕES ESPECIAIS:

1. PROGRAMA DO GRUPO: "O conteúdo do programa é um instrumento no estabelecimento do grupo, que o assistente social de grupo usa para ajudar os indivíduos e o grupo-como-um-todo a atingir fins socialmente desejáveis." (45) No roteiro original apresentado aos entrevistados, constava a seguinte afirmação sobre o programa de grupo, como um princípio secundário: O PROGRAMA É UM MEIO OU INSTRUMENTO DE DESENVOLVIMENTO DO INDIVÍDUO E DO GRUPO, E DEVE SER MAIS UMA EXPERIÊNCIA DESENVOLVIMENTAL DO QUE ALGO DE IMPOSTO. Este princípio foi substancialmente aceito por todos os entrevistados. Entretanto, houve algumas diferenças de ênfase quanto ao lugar do programa entre os princípios do serviço social de grupo.

Grace Coyle insistiu em que o programa fôsse colocado entre os princípios básicos, argumentando que o conceito de programa para o assistente social de grupo é bi-dimensional, i. é, a corrente de atividade e o entre-jogo de personalidades. "Programa e relacionamento estão inextrincavelmente entretorcidos." (46) Dorothea Spelman, Samuel Slavson e Rudolph Wittenberg eram da mesma opinião. Samuel Slavson comentou que o programa de serviço social de grupo deriva dos interesses básicos dos membros do grupo e resulta da mudança recíproca democrática, cooperativa e coordenada do próprio grupo. Helen Rove, Roy Sorenson, Harleigh Trecker, Nathan Cohen e Hedley Dimock consideravam o programa de grande importância, mas não afirmaram especificamente que deveria ser mencionado como um princípio básico. Fritz Redl espantou-se por ser o termo "desenvolvimental" necessariamente o oposto do termo "imposto". Um programa, como por exemplo, uma experiência de acampamento, pode ser imposto e ainda desenvolvimental. Harleigh Trecker insistiu em que o programa é somente um meio e não um fim em si mesmo. Advertiu o entrevistador de que existe um perigo muito real de a gente se perder na programação. Helen Rove emitiu a opinião de muitos assistentes sociais de grupo quando dizia que o programa, como instrumento flexível, devia ser variado e balanceado à luz dos interesses, necessidades e também das responsabilidades pessoais e sociais dos membros do grupo.

O princípio derivado das entrevistas com os líderes do serviço so-

cial de grupo pode ser enunciado assim: O PROGRAMA É UM MEIO OU INSTRUMENTO DO DESENVOLVIMENTO INDIVIDUAL E DO GRUPO, QUE DEVE SER DERIVADO DOS INTERÊSSES E DAS NECESSIDADES DO GRUPO.

De acôrdo com a filosofia tomista, descrevemos um grupo social como duas ou mais pessoas trabalhando juntas para um fim comum. Se os três elementos do grupo social são: duas ou mais pessoas, um objetivo comum e a ação comum, pareceria que o programa, no sentido lato de uma atividade na qual os membros participam, deveria ser considerado como um princípio primordial em serviço social de grupo. É importante lembrar que, se atividade comum exige o vínculo de unidade num grupo, a participação de todos os membros no programa é altamente desejável. Sto. Tomás ensina que o hábito de virtude pre-existe em nós e se consuma pelo exercício. (47)

Por isto, o programa de grupo oferece uma oportunidade precisa, não só para o desenvolvimento de habilidades, mas também para a aquisição da virtude.

Na filosofia tomista, o jôgo ou brinquedo é considerado necessário para as trocas da vida humana. (48)

Agostinho diz: (Music 11, 15) "Eu te suplico, poupa-te a tempo; assim te tornarás um sábio, relaxando a alta pressão dessa atenção ao trabalho." Realmente essa relaxação de atenção do trabalho consiste em palavras ou ações jocosas. Por isto, um homem se torna sábio e virtuoso se tiver recorrido em tempo a essas coisas. Além disso o Filósofo atribui aos jogos a virtude da eutrapelia que se pode chamar de coisas agradáveis... Por esta razão é necessário fazer uso disto a tempo, para dar descanso a alma conforme é necessário. Isto está de acôrdo com a afirmação do Filósofo (Ethic. IV, 48) que nas trocas da vida há uma espécie de descanso que está relacionado com jogos. (49)

Sto. Tomás diz que, assim como se pode muito bem ser virtuoso nos jogos, deve-se evitar o uso desordenado da diversão, fazendo do prazer do jôgo o fim do mesmo. As atividades de um grupo social são meios e não fins em si mesmos... Everétt M. Du Vall sumariza acerca de matéria quando diz:

O centro de interêsse para o assistente social de grupo é passar do programa para a personalidade... O programa de atividade aqui é considerado como um meio de ajudar os participantes a atingirem os fins de um ajustamento social e um desenvolvimento desejável e crescimento de suas personalidades. (50)

Hoje em dia acentuamos com ênfase a preferência de experiências criadoras sôbre programas formais ou passivos (51), o que seria plenamente estimulado por Sto. Tomás. "Pois qualquer artífice estima o seu próprio trabalho mais do que êste poderia ser estimado por outrem, mesmo que fôsse possível ao trabalho tornar-se animado." (52) Sto. Tomás diz que os poetas valorizam os seus poemas tanto como os pais amam os

seus filhos. Atividades criadoras oportunizam um relaxamento de tensão e são meio de auto-expressão.

O programa de grupo deve ser encarado como um processo e não deve ser pre-estabelecido de maneira rígida nem tão pouco ser imposto ao grupo. Deve derivar-se das necessidades e dos interesses expressos e implícitos do grupo. O programa deve surgir da interação entre os membros, como operação vital. (53) Sendo desenvolvido com êste critério, tornar-se-á interessante, variado e espontâneo.

2. FREQUÊNCIA VOLUNTÁRIA. Um princípio secundário sobre o qual o entrevistador recebeu comentários notáveis foi o seguinte: AS REUNIÕES VOLUNTÁRIAS E FREQUENTES DE GRUPOS RESTRI-TOS SÃO ESSENCIAIS PARA O BOM TRABALHO DE GRUPO. A esta altura estamos apenas habilitados a considerar brevemente o aspecto da FREQUÊNCIA VOLUNTÁRIA.

Samuel Slavson, Helen Rove, Louis Blumenthal, Hedley Dimock e Rudolph Wittenberg afirmaram claramente que a frequência voluntária deve constar entre os princípios básicos do serviço social de grupo. Nathan Cohen, Dorothea Spellman, Roy Sorenson, Grace Coyle, Juanita Luck, Alice Convay Carney, Wilbur Newstetter, Harleigh Trecker e Fritz Redl disseram que a frequência voluntária é muito importante, mas não precisa constar entre os princípios básicos do serviço social de grupo. Embora Nathan Cohen aprecie a desejabilidade da frequência voluntária, comentou que a associação tem condições para superar limitações dessa espécie. Comentou que, quando o trabalho de grupo se restringe a uma esfera pequena demais e é tratado como algo de muito extra por parte de assistentes sociais de grupo, êstes estão apenas exteriorizando a sua própria insegurança. Wilbur Newstetter disse que, sendo a frequência voluntária às reuniões uma questão relativa, não deveria ser considerada como princípio básico. O serviço social de grupo pode aplicar-se num hospital ou numa sala de aula onde o elemento de frequência voluntária pode não estar presente. Wilbur Newstetter disse que os subgrupos devem ser voluntários em tais entidades. Louis Blumenthal era de opinião que a frequência voluntária devia ser um princípio básico, uma vez que representava o coração e o espírito do serviço social de grupo. Mesmo quando o método de serviço social de grupo é aplicado em agência de hospital, o aspecto da voluntariedade está presente. O subgrupo deve ser visto como voluntário e o membro individual que não queira participar, feche simplesmente os ouvidos. O serviço social de grupo é geralmente aceito como um método e chegou a ser o que é por causa do critério de voluntariedade com que é usado. Segundo Louis Blumenthal, o professor que trabalha com uma classe não está usando o serviço social de grupo como método, uma vez que a associação não é voluntária. Fritz Redl afirmou que a frequência deve ser voluntária na agência recreacional geral, mas não é um fator necessário em serviço social de grupo. As instituições tradicionais não

foram consideradas como serviço social de grupo. Opinou Fritz Redl que o nosso pensamento deve modificar-se nesta área. Estava convencido de que, pelo fato mesmo de um rapaz estar registrado numa cabana, a possibilidade de realizar um bom serviço social de grupo nesta associação não está excluída. Jedley declarou que serviço social de grupo pode ser eficiente numa classe de Escola Dominical na qual a frequência podia não ser voluntária. Neste caso, o líder precisa despertar interesse comum e iniciar um espírito de voluntariedade. Harleigh Trecker afirmou que, embora o espírito de voluntariedade seja necessário sempre, é possível realizar um bom serviço social de grupo numa associação autoritária.

Tomando em consideração os comentários feitos, poderá ser estabelecido o seguinte princípio: **FREQUÊNCIA VOLUNTÁRIA DOS MEMBROS DO GRUPO ÀS REUNIÕES É ESSENCIAL PARA UM BOM SERVIÇO SOCIAL DE GRUPO.**

Sto. Tomás ensina que, pelo fato de ser o homem racional, é necessário que possa ter vontade livre. (54) O homem é livre porque é o dono dos seus próprios atos. Ele é capaz de agir ou deixar de agir, de amar ou deixar de amar alguma coisa. Desde que a vontade é uma faculdade cega que deseja o bem ou a felicidade em geral, ela é especificada pelo conhecimento. (55) A causa original da liberdade humana é o intelecto humano enquanto que o sujeito e fator decisivo é a vontade (56). „

Quando analisamos o grupo social em termos das quatro causas, torna-se evidente que o grupo social é uma unidade de consenso. A causa material do grupo social está nos membros tomados juntos; a causa formal é a unidade social existente entre os membros do grupo; a causa eficiente é o intelecto e a vontade do homem; a causa final é a preservação do grupo e a distribuição do bem comum. A unidade do grupo social deve resultar da livre determinação dos membros. Os membros são as causas eficientes da iniciação e duração do grupo. Noutras palavras, um homem somente se torna membro de um grupo social quando livremente, explícita ou implicitamente, deseja aderir ao mesmo.

A filosofia tomista insiste sobre essa adesão voluntária dos membros como sendo essencial para um bom serviço social de grupo. A livre adesão de mentes e vontades a um grupo social realiza-se mas facilmente se a frequência é voluntária. Muitas vezes um membro exterioriza a sua vontade de adesão pela sua frequência voluntária às reuniões do grupo. Entretanto, um grupo social PODE estabelecer-se, mesmo que o comparecimento seja compulsório. P. Ex. numa agência penitenciária pode formar-se um grupo social pelo consenso voluntário mútuo de dois ou mais homens que decidiram cooperar, em ação conjunta, visando um objetivo comum. Um presidiário pode achar que a sua associação a um grupo determinado de presidiários é uma medida necessária para o fim que ele visa. O seu intelecto reconhecerá

a necessidade de cooperação com o grupo de homens para satisfazer as suas aspirações e experimentar as vantagens da vida de grupo. Isto tudo precederá a união da ação e da sua vontade. Sto. Tomás diz que a vontade depende do intelecto no exercício de ações livres. (57) O presidiário então deseja unir-se ao grupo buscando o objetivo comum do mesmo e aceitando a obrigação que lhe é imposta para a consecução desse objetivo. Uma vez que ele é o dono dos seus próprios atos e livre para agir ou deixar de agir, pode também desejar não aderir ao grupo.

Na filosofia tomista, a união efetiva de muitos seres humanos para um fim comum realiza-se unicamente por uma união de mentes e vontades. Isto é outro exemplo excelente da maneira como uma filosofia social sadia pode auxiliar na prática do serviço social de grupo. (Os gráficos utilizados pelo Pe. Cooke no estudo feito, bem como os quatro princípios básicos resultantes da sua discussão com os assistentes sociais de grupo, podem encontrar-se no Apêndice V e VI).

APÊNDICE V: PRINCÍPIOS BÁSICOS DO SERVIÇO SOCIAL DE GRUPO

Derivados de entrevistas e utilizados como roteiro na aplicação da filosofia de Santo Tomás.

Por Terence J. Cooke.

- I. Todos os indivíduos têm necessidades humanas comuns que procurem satisfazer em grupos.
- II. O objetivo primordial do serviço social de grupo é o desenvolvimento do indivíduo por meio do grupo no qual algumas dessas necessidades são satisfeitas e / ou o objetivo primordial do serviço social de grupo é o desenvolvimento do indivíduo e do grupo.
Questões Especiais:
 1. Cooperação e Competição.
A cooperação deve ser estimulada mais do que a competição.
 2. Atmosfera democrática e fins democráticos.
Todo bom serviço social de grupo desenvolve-se numa atmosfera democrática e relaciona-se com fins democráticos.
- III. No serviço social de grupo, o processo de serviço social de grupo, a interação dinâmica entre os membros do grupo, o assistente social de grupo e o grupo-como-um-todo, é meio principal do crescimento, da modificação e do desenvolvimento da personalidade.
Questões Especiais:
 1. Programa do grupo:
O programa é um meio ou instrumento de desenvolvimento individual e de grupo que deve derivar-se das necessidades básicas e dos interesses do grupo.

2. Frequência voluntária:

A frequência voluntária dos membros do grupo às reuniões é essencial ao bom serviço social de grupo.

IV. Uma vez que o serviço social de grupo opera em ambiente controlado de agência, o assistente social de grupo é essencial para o processo de serviço social de grupo e êle necessariamente ter conhecimento, compreensão e habilidade na arte de ajudar as pessoas a se relacionarem bem reciprocamente e a trabalharem umas com as outras.

Questões Especiais:

1. Auto-determinação do grupo:

Uma vez que o grupo tem o direito da auto-determinação, o assistente social de grupo o ajudará a assumir a responsabilidade de tomar as suas próprias decisões de acordo com a sua capacidade e maturidade.

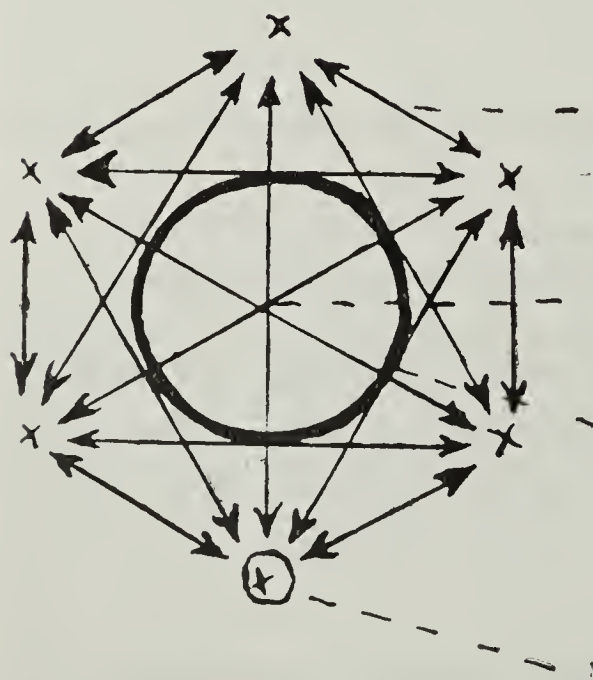
2. Orientação Individual:

A orientação individual é uma das maiores responsabilidades do assistente social de grupo.

APÊNDICE VI: GRÁFICOS

RELAÇÕES DO GRUPO SOCIAL A LUZ DOS PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA TOMISTA

Por Terence J. Cooke



Relações inter-pessoais entre membros individuais.

Relações entre cada membro e o bem comum.

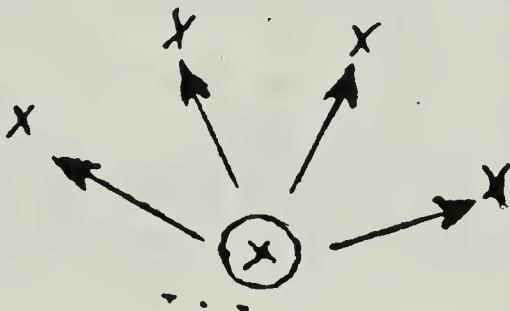
Relações entre cada membro e o grupo-como-um-todo.

Relações inter-pessoais entre cada membro e o assistente social de grupo.

DOIS TIPOS DE LIDERANÇA DE GRUPO

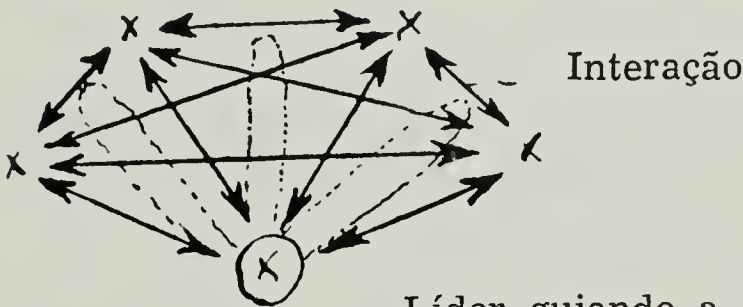
Ilustração de L. K. Hall

Se o líder somente se relaciona com os indivíduos num grupo, ele não é um assistente social de grupo.



Líder — não assistente social de grupo.

Quando o líder guia a interação do grupo, funciona como assistente social de grupo.



Líder guiando a interação
Líder — assistente social de grupo.

TRÊS TIPOS DE LÍDERES DE GRUPO

Membros do grupo		X	Líder autocrático impondo decisões e programas.
	X	X	X
	X	X	X
		X	Líder democrático ajudando o grupo a tomar as suas decisões.
	X	X	X
	X	X	X
		X	Líder “laissez-faire”, não participando no e nem guiando o processo.

REFERÊNCIAS:

- (+) *Thomistic Philosophy in the Principles of Social Group Work* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1951).
- (1) S. R. Slavson, *Creative Group Education* (New York: Association Press, 1937).
- (2) Joshua Lieberman, *New Trends in Group Work* (New York: Association Press, 1938).
- (3) Rudolph M. Wittenberg, *So You Want to Help People* (New York: Association Press, 1947).
- (4) As translated by Mary Helen Mayer, *The Philosophy of Teaching of St. Thomas Aquinas* (Milwaukee: The Baue Publishing Company, 1929).
- (5) Ibid.
- (6) Aquinas, *Opera Omnia*, Vol. XIV, *De Anima* (Vives Edition, Paris, 1872—1880).
- (7) *Summa Theologica*, Pt. I. q. 85, art. 7 (New York: Benziger Brothers, Inc. 1947).
- (8) Aquinas, op. cit., Vol. 12, *Contra Gentiles* (Vives Edition, Paris, 1872—1880).
- (9) *De Magistro*, art. 1, as translated by Mayer, op. cit.
- (10) *Summa Theologica*, Pt. I, q. 84, art. 8.
- (11) Ibid., Pt. I-II, q. 5, art. 7.
- (12) Ibid., Pt. I-II, q. 1, art. 5.
- (13) Aquinas, op. cit., Vol. XII, *Contra Gentiles*, Lib. 3, cap. 128.
- (14) *Summa Theologica*, Pt. II-II, q. 188, art. 8.
- (15) Gerard Joubert, O. P., *Qualities of Citizenship in St. Thomas* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1942, p. 3).
- (16) *Summa Theologica*, Pt. I-II, q. 3, art. 2.
- (17) Ibid., Pt. I-II, q. 58, art. 3.
- (18) Aquinas, op. cit., Vol. XII, *Contra Gentiles*, Lib. 3, cap. 128.
- (19) Grace L. Coyle, *Social Process in Organized Groups* (New York: Richard R. Smith, Inc., 1930).
- (20) *Summa Theologica*, Pt. I-II, q. 61, art. 5.
- (21) Ibid., Pt. I-II, q. 72, art. 4.
- (22) Ibid.
- (23) Aquinas, op. cit., Vol. XV, *De Veritate*, q. 24, a. 4.
- (24) *Summa Theologica*, Pt. II-II, q. 58, art. 2.
- (25) Ibid., Pt. II-II, q. 61, art. 1.
- (26) Ibid., Pt. I-II, q. 57, art. 5.
- (27) Ibid., Pt. I-II, q. 58, art. 3, ad. 1.
- (28) Ibid., Pt. II-II, q. 47, art. 11.
- (29) Ibid., Pt. I-II, q. 166, art. 2, ad. 1.
- (30) Ibid., Pt. I-II, q. 57, art. 4, ad. 3.
- (31) Aquinas, op. cit., Vol. XXIX, *Contra Impugnantes Dei Cultum*

- (32) Webster's Collegiate Dictionary (Springfield, Mass.: G. C. Merriam Co., 1941).
- (33) The unity of the case work process is described by Gordon Hamilton in *Theory and Practice of Social Case Work* (New York: Columbia University Press, 1940).
- (34) Wayne McMillen, *Community Organization for Social Welfare* (Chicago: University of Chicago Press, 1945).
- (35) Ibid., p. 63.
et Religionem, cap. 8.
- (36) Harleigh Trecker, *Social Group Work — Principles and Practices* (New York: The Woman's Press, 1948).
- (37) Aquinas, op. cit., Vol. XXV, *In Libros Ethicorum*, Lib. 1, Lect. 1.
- (38) Ibid., Vol. XXVII, *De Rege et Regno* IV, cap. 23. ,
- (39) *Summa Theologica*, Pt. I, q. 116, art. 2, ad. 3.
- (40) Gerard Jouzbert, O. P., *Qualities of Citizenship in St. Thomas* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1942).
- (41) Grace L. Coyle, *Social Process in Organized Groups* (New York: Richard L. Smith, Inc., 1930).
- (42) Aquinas, op. cit., Vol. XXII, *In Libros Physicorum*, Lib. 3, Lect. 1.
- (43) Vrother E. Stanislaus Duzy, *Philosophy of Social Change According to the Principles of St. Thomas* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1944).
- (44) Grace L. Coyle, *Social Process in Organized Groups* (New York: Richard L. Smith, Inc., 1930).
- (45) Gladys Ryland, "The Place, Use, and Direction of Program Activities in Social Group Work", as contained in *Towards Professional Standards*, American Association of Group Workers (New York: Association Press, 1947).
- (46) Grace L. Coyle, *Group Experience and Democratic Values* (New York: The Woman's Press, 1948).
- (47) *Summa Theologica*, Pt. I-II, q. 51, art. 2.
- (48) Ibid., Pt. II-II, q. 168, art. 3. ad. 3.
- (49) Ibid., Pt. II-II, q. 169, art. 2.
- (50) Everett W. du Vall, *Personality and Social Group Work* (New York: Association Press, 1943).
- (51) Grace L. Coyle, *Group Experience and Democratic Values* (New York: The Woman's Press, 1948).
- (52) Aquinas, op. cit., Vol. XXVI, *In Libros Ethicorum*, Lib. 3, Lect. 7
- (53) *Summa Theologica*, Pt. I, q. 18, art. 2, ad. 2.
- (54) *Summa Theologica*, Pt. I, q. 83, art. 1.
- (55) Ibid., Pt. I, q. 19, art. 1.
- (56) Ibid., Pt. I-II, q. 17, art. 1, 2.
- (57) Ibid., Pt. I-II, q. 17, art. 1, ad. 1.

A OBRA CRÍTICA DE MACHADO DE ASSIS

(Conferência proferida na Semana Machado de Assis, promovida pelo centro Acadêmico Santo Tomás de Aquino).

Ir. Elvo Clemente

Antes de estabelecer o lugar que Machado de Assis ocupa na crítica, vejamos, em rápidos traços o panorama internacional e brasileiro do século XIX.

Após os estremecimentos da Revolução Francesa o mundo das artes e das ciências procura novos caminhos, novas veredas para reerguer-se das ruínas morais e dos desabamentos políticos sofridos no fim do século XVIII.

O século XIX surge sob o signo da ditadura napoleônica. A liberdade que se mostrara vitoriosa no mar de sangue, era jugulada pela espada do Corso avassalador. O Romantismo ensaia seus passos incertos. Sob as fôrças do Iluminismo ostenta sua conquista na Alemanha e na Inglaterra e vem tomando posse dos países latinos. A gramática sofre alterações, a lingüística tateia rumos mais científicos. Há um cuidado de manter-se sempre ligada ao tronco filosófico e sociológico. A crítica literária até o fim do século XVIII seguira as orientações de L'Art Poétique, agora perde sua firmeza secular e anseia por novas modalidades. Normas novas são ditadas, busca-se nova retórica para amparar os muros oscilantes do tradicionalismo. Três personagens dirigem o pensamento crítico na Europa: Sainte-Beuve, De Sanctis e Lessing. Preocupam-se com a crítica filosófica das obras literárias; não há realmente nêles um estudo literário ou estético. O influxo das correntes da crítica européia repercute nas plagas americanas.

No Brasil, pouco ou nada se fizera no âmbito da crítica literária. Houve três estrangeiros que se detiveram alguns instantes no estudo de nossa literatura. Os estrangeiros descobriram a literatura nacional: O alemão, Bouterwek; o francês Sismonde de Sismondi; o espanhol P. Andrés. Os portugueses ignoram nas suas publicações a literatura brasileira. Haja vista a "Gazeta literária", publicada em 1761, pelo Cônego Bernardo de Lima trata das literaturas da Irlanda, Inglaterra, França, Itália e outros países; nem sequer menciona o Brasil...

Só no século XIX surgem brasileiros que se preocupam sèriamente

com o momento literário nacional. Em 1859 Joaquim Norberto estuda e faz crítica de nossa literatura. Em 1863 D. Pedro II confiou a Ferdinand Wolf a tarefa de divulgar a nossa literatura entre os povos da Europa.

Varnhagen recolheu o Florilégio da Poesia Brasileira em 3 volumes precedidos de um substancial esboço histórico-crítico. É, sem dúvida o primeiro historiador de nossas letras.

Fernandes Pinheiro, professor de Literatura no Colégio Dom Pedro II estabeleceu as três fases da nossa literatura: Formação, Transformação e Renovação.

Em 1888, Sílvio Romero publicou a História da Literatura Brasileira. Homem do Norte, com forte influência da escola de Recife, tem em sua formação literária um lastro de germanismo, de Tobias Barreto e do sociologismo positivista de Comte. Quer fugir de um espírito nacionalista acintoso e ao mesmo tempo deseja apartar-se das tentaculares influências de além-mar. Sílvio luta mas não pode desencarnar o espírito filosófico que bebera nas águas recifenhãs. Vejamos os termos em que delineia o conceito de crítica literária: "Crítica é a parte da lógica aplicada, que, estudadas as condições que originam e as leis que regem o desenvolvimento de tôdas as criações do espírito humano, científicas, artísticas, religiosas, políticas, jurídicas e morais, aprecia as obras dos escritores que de tais fatos se ocupam". O próprio Sílvio confessa que esta é a melhor definição que pode ser dada à crítica. Tristão de Ataíde nos diz claramente: "Sílvio se colocou numa posição eminentemente sociológica."

José Veríssimo, cético e realista, baseado no conceito restrito de literatura, como "vulgarização da filosofia" defende as tendências postas em vigor por Lanson. Veríssimo opõe-se a Romero na consideração da obra literária como tal. A literatura deve estudar obras literárias.

Sílvio Romero vê na obra literária o fruto de tôdas as conquistas das artes e das ciências: filosofia, arte, sociologia, tôdas conjugadas produzem a literatura.

Veríssimo considera a obra literária fruto do espírito filosófico do artista, afastada do meio ambiente.

Numa posição ainda singular se destaca Araripe Jr. nêle temos as idéias de Hegel e Taine e nunca procurou globalizar, ficou apenas nas monografias.

Nossos críticos de arte eram mais gramáticos, filósofos, sociólogos, historiadores e cada qual demonstrava a obra literária a seu bel-prazer, de acôrdo com os conceitos basilares que sustentavam tais ciências.

A crítica literária, vinha a ser estudo de gramática dos textos; sociologia das obras literárias; análise filosófica dos conceitos artísticos e literários.

Machado de Assis no cenário da crítica nacional passa por assim dizer desapercibido. No entanto, Machado, no dizer de Mário de

Alencar, no prefácio ao livro *Crítica Literária*, estreou sua atividade nas letras, ao menos no jornal, justamente pela crítica!

A editôra "Jackson" compilou e publicou em 1910 um volume com os artigos que Machado de Assis publicara em jornais e revistas de 1858 a 1906: *A Marmota*, *Diário do Rio de Janeiro*, *A Semana Ilustrada*, *o Novo Mundo*, *Correio Mercantil*, *O Cruzeiro*, *Revista Brasileira* (2.^a e 3.^a fase) e *Gazeta de Notícias*.

Nestes artigos revela-se fino jornalista e crítico avançado na difícil arte de aquilatar o mérito dos escritores.

O primeiro artigo da *Crítica Literária* é o "Ideal do Crítico". Machado define sua posição, traça roteiro das andanças do verdadeiro crítico.

Para êle *crítica* é a arte de orientar, de analisar, de influir no momento literário; é trazer uma norma fiel para o escritor dando-lhe a palavra de aplauso e a observação conveniente no instante de um desvio das leis da arte e do belo. O crítico seria o condutor dos vãos artísticos, o controlador dos ditames das escolas.

"Para ser guia da arte a crítica deve ser pensadora, sincera, perseverante, elevada. Êste será realmente o meio de reerguer os ânimos, guiar os estreantes, corrigir os talentos feitos; (estamos citando Machado) condenai o ódio, a camaradagem e a indiferença, essas três chagas da crítica de hoje; ponde em lugar dêles, a sinceridade, a solicitude e a justiça e só assim que teremos uma grande literatura."

A boa crítica produzirá uma boa literatura, como se a política fizesse um povo civilizado... Machado não desvia do conceito normativo da crítica. A velha retórica sucumbiu, sem dúvida, mas não desapareceu o vêzo de haver um elemento normalizador da arte além do próprio senso estético.

Machado vê no crítico o homem que medita longamente e profundamente o sentido íntimo da obra literária, a fim de desvendar-lhe os mistérios aí escondidos; estudar até que ponto a imaginação e a verdade conferenciaram para executar o romance, o ensaio, o poema, o drama, etc. Transporta para a crítica o cuidado que tinha para o estudo das personagens dos romances, a acuidade que demonstra no burilamento das frases e dos tópicos de todos os seus livros.

A análise profunda da obra dará ao crítico elementos suficientes para uma apreciação exata e de acôrdo com a realidade. Naturalmente o trabalho não é cômodo. Muito fácil é a tarefa daquele que lê por alto, quando lê, e dá uma opinião que o linotipo já conhece antes de ser estampada... Lastimosamente tal crítica não obedece a razões de uma consciência. Machado declara "Não compreendo o crítico sem consciência: ciência e consciência eis as duas principais condições para exercer a crítica". A crítica deve refletir o critério de uma consciência que decide na firmeza dos princípios. Um homem, uma consciência. Uma consciência, um homem. O caminho não é risonho, não há somente roseiras ao longo da estrada da crítica. O esforço para ser

fiel à própria consciência é gigantesco e poucas pessoas realmente avaliam os grandes e profundos pequenos heroísmos na sacralidade da consciência humana. Ciência é complemento obrigatório a consciência proporciona-lhe as luzes necessárias para o bom julgamento, mostra-lhe a amplitude e o alcance das facetas do belo e as novas conquistas da estética. A consciência, fiel da balança equilibra as novas praias da ciência e da arte.

Coerência é corolário da consciência. As atividades humanas devem ser conseqüentes e fiéis a uma orientação moral e artística tomada. Coerente só pode ser o crítico consciencioso. Por que tanta venalidade, tanto barateamento do padrão artístico e redução do nível cultural e estético?

Independência do crítico em face do público, exige que não tenha compromissos com correntes literárias ou com afilhados ou padrinhos de arte. O crítico deve estar deveras livre e independente da vaidade e amizade dos autores e dos ressaibos da própria vaidade. É mais fácil encontrar um poema perfeito que descobrir um crítico realmente livre de si e dos outros...

Tolerância é a virtude do crítico despojado da vaidade e do amor próprio, sabe ver a todos como realmente são. Discerne na obra o que é arte e o que é chantagem. Louvará o trigo do adversário e denunciará as negociatas do trigo-papel do seu amigo... Sabe julgar a arte em si mesma e não através de vidros esfumados por uma falsa filosofia ou sociologia passadista. Vê em cada escritor um amigo e nas obras literárias um terreno a ser arroteado com calma e com a consciência tranqüila e amiga.

Urbanidade, as boas maneiras são apanágio das almas retas e dos espíritos clarividentes e conciliadores. É sem dúvida como afirma Machado de Assis: "Moderação e urbanidade na expressão, eis o melhor meio de convencer".

Perseverança deve ser o coroamento de todo o trabalho nobre do homem e ainda mais da crítica. Perseverar nesta missão sublime de retificar o erro e de louvar as boas qualidades, trabalho penoso, mas que deve, pela sua diuturnidade alcançar frutos para o bem da literatura.

Desejamos concluir esta parte com a peroração do próprio Machado: "Saber a matéria em que fala, procurar o espírito de um livro, descarná-lo, aprofundá-lo, até encontrar-lhe a alma, indagar constantemente as leis do belo, tudo isto com a mão na consciência e a convicção nos lábios, adotar uma regra definida, a fim de não cair na contradição, ser franco sem aspereza, independente sem injustiça, tarefa nobre é essa que mais de um talento podia desempenhar, se se quisesse aplicar exclusivamente a ela".

Desta crítica surgiria uma verdadeira floração de literatura para o Brasil.

Tais são as idéias de Machado expostas a 3 de outubro de 1865, no Diário do Rio de Janeiro.

Vejamos agora como aplicava Machado a teoria da crítica, tão bem

expressa por êle. Exemplifiquemos com o Estudo que faz em 23 de janeiro de 1866 sobre Iracema, de Alencar. Estuda com profundidade a obra. Toma posição perante o indianismo e sabe perceber a verdadeira missão desta poesia em nossas letras. Faz acurada análise das personagens, das atitudes humanas. Há verdadeira recomposição de cenas, lances e de valores estéticos. Vê-se uma recriação completa do Iracema, através da crítica machadiana. Preocupa-se com a língua, com os costumes dos selvagens. Através dêste estudo Alencar torna o romance mais natural, mais fiel à fascinação da selva. Machado conclui: "O estilo do livro é como a linguagem daqueles povos: imagens e idéias, agrestes e pitorescas, respirando ainda as auras da montanha cintilam nas cento e cinqüenta páginas da Iracema". (pág. 85).

Machado dá-nos uma análise geral da Literatura Brasileira em vinte páginas, destinadas ao "Novo Mundo de Nova York", em 1875. É um estudo de fôlego e profundo, capaz de nos dar a imagem fiel da literatura Brasileira até o ano de 1873.

Preocupa-se com a língua, instrumento principal da arte literária. Lastima que o idioma se encontre eivado de solecismos na linguagem corrente e de galicismos no aspecto lingüístico literário. Queria êle uma língua popular dentro dos moldes de nosso povo e do gênio de nossa raça. Admite alterações da linguagem mesmo "aquelas que destroem as leis da sintaxe e a essencial pureza do idioma. A influência popular tem um limite; e o escritor não está obrigado a receber e dar curso a tudo o que o abuso, o capricho e a moda inventaram e fazem correr. Pelo contrário êle exerce também uma grande parte de influência a êste respeito, depurando a linguagem do povo e aperfeiçoando-lhe a razão". (pg. 152 e 153). A posição de Machado é digna de um filólogo da atualidade, atitude, na época, sem exemplo. É seu espírito tolerante e bom que lhe possibilita uma tomada de posição tão ampla, tão lógica e coerente com o verdadeiro espírito crítico.

Contemplemos por uns instantes a crítica de Machado de Assis fêz à obra naturalista de Eça de Queiroz. Mostra-nos a inconsciência humana e lógica das personagens queirozianas. Não suporta de maneira alguma o realismo epidérmico e escandaloso de Eça.

Em "O Cruzeiro" de 30 de abril de 1878, Machado declara-se admirador do talento de Eça mas adversário das doutrinas.

Creemos que os exemplos aqui estudados sejam suficientes para termos uma idéia de obra crítica de Machado de Assis.

Para terminar tencionamos aproximá-lo da crítica atual. Sobreretudo em dois pontos encontramos Machado dentro dos ideais da crítica moderna estudo profundo e simpatia pela obra. Machado não se detém jamais na superfície, mergulha na intimidade para ver tudo seriamente e com certeza. E neste mergulho dentro da obra enche-se de simpatia e recria os elementos estéticos.

A simpatia que recria a obra literária é o ideal das novas escolas estilísticas de Itália, Alemanha, Espanha e França.

Machado dá-nos a lição sublime de compreender profundamente o belo que existe nas obras dos outros, ensina-nos a contemplar o belo esparso nas obras de arte até que um dia possamos usufruir do Belo Eterno que é Deus.

APPUNTI PER UNO STUDIO SUL DISSIDIO TRA SAUL E DAVID NELLA TRAGEDIA ALFIERIANA

Prof.^a *Elvira Rina M. Ricci*

Nell'atto quarto scena quarta del "*Saul*" si ha il confronto diretto fra il re ed il sacerdote, ed in esso, se la figura di Saul conserva tutta la maestà di un potente che trovò nella spada la sua gloria e la sua ragione di vita, quella di Achimelech appare altrettanto maestosa nel suo *Efod* e capace in fermezza a tener testa al re altero e deciso. Re e sacerdote sono, secondo il concetto alfieriano, le due personificazioni della stessa natura: la tirannide. Collocate perciò a confronto, esse rivelano la comune origine, dialogando con toni forti per sopraffarsi, com'è del carattere tirannico il sopraffare. Ma proprio in questa gara, dove vincitore è, per necessità d'ufficio, il Sacerdote, si trova precisa, anche se non apparente a primo colpo d'occhio, la genesi del male di Saul, causa del dissenso con David ed obliqua misura di tutte le cose, che occorrono nel dramma tragico della vita interiore di Saul. Sarebbe inopportuno, per non dire errato, voler trovare l'ira del Re nata esclusivamente dai successi di David. È vero che Saul è il tiranno e non può ammettere che altri lo sovrasti in alcunchè, ma questo stato d'animo di predominio diventa non controllato e suscettibile quando, alla dovuta autorità, giusta assolutistica naturalmente congenita con la funzione di re, vien meno la grazia di Dio, investitrice del potere, che è appunto per questo, divino, rimanendo così la figura regale soltanto sotto l'aspetto umano. Saul cessa di essere guidato da uno spirito superiore perchè viene dichiarata nulla l'unzione ricevuta, l'investitura, il carattere di "*potestas a Deo*" rimanendo, usurpatore però, potente per censo e per consuetudine di comando.

L'ira dunque di Saul contro David è un effetto di uno stato d'animo creatosi in conseguenza di un male commesso contro Dio. Occorre vedere allora in quale rapporto il re sia stato con Dio e con i Suoi Sacerdoti prima che egli si rivolgesse contro David, da Dio scelto come nuovo re d'Israele. Saul è il servo "*nequam*" che ha disubbidito, e disubbidendo, ha commesso un atto di superbia, il quale suggella nel peccatore la sua malvagia natura lasciandolo in preda ad uno "*spiritus nequam*". Lo "*spiritus nequam*" travaglia il suo paziente, lo trascina di male in male, lo conserva viepiù superbo, viepiù spinto in una lotta amara ed impari contro il Dio onnipotente ed invincibile. Saul, come tutti

i superbi, dovrà cedere davanti a Dio e morire come il più miserabile degli esseri, che abbiano voluto innalzare il capo contro chi li ha fatti. L'atto di ribellione è il continuo incalzante atto di accusa verso chi l'ha compiuto, è un processo di ritorsione contro l'autore dell'atto stesso. Saul in tal modo diventa l'oggetto dell'ira di Dio, "*qui disperdit populos*". Oggetto che, fino a quando non sarà disperso non troverà pace. Ed è impotente a fermare questo decreto inesorabile di Jeova, "*qui ponit superbos scabellum pedum suorum*". Questo il Saul del racconto biblico.

E vediamo le due colpe da lui commesse: I.^o) Dopo un anno del suo regno, Saul viene a guerra con i Filistei. Samuele, ministro di Dio e per il quale Iddio aveva unto il suo re (per cui questi doveva obbedire sempre al Sacerdote rivelatore del volere divino) gli aveva ordinato di condurre l'esercito in Galgata e di attenderlo lì per sette giorni. Saul attende, ma non vedendo arrivare Samuele, al settimo giorno, prima del tramontar del sole, fa l'olocausto per poi attaccar battaglia. Samuele giunge prima dello scadere del settimo giorno, non appena che Saul ha terminato il sacrificio e lo rimprovera aspramente per non aver atteso tutto il tempo comandatogli, amostrando così impazienza e precipitazione, le quali dicono la sua disobbedienza e dimostrano un atto di sfiducia e quindi di superbia contro Dio. Il Sacerdote riferisce al re che tale superbia non è piaciuta a Dio il quale, per bocca del suo ministro, rivela che egli "in cuor suo" ha scelto un altro re, benchè perdoni a Saul (LIBRO DEI RE, I, cap. 13, vv. 8 e seg.).

Secunda colpa di Saul — Dio, per bocca di Samuele, comanda a Saul di muover guerra contro Amalec, città nemica d'Israele. Il comando del Signore è severo e preciso e perentorio: "*demolire universa eius: non parcas ei et non concupiscas ex rebus ipsius aliquid sed interfice a viro usque ad mulierem et parvulum atque lactantem, bovem et ovem, camelum et asinum.*" Saul aggredisce gli Amaleciti, li vince, ma salva il loro re Agag e prende "*quase pulchra erant*" cioè gli armenti, i vestimenti ed altro. Il Signore si lamenta per questo di Saul con Samuele. Il sacerdote va allora in cerca del re per portargli il rimprovero del Signore, ma lo trova sul monte Carmelo (dove si era fatto erigere un arco di trionfo) che offre a Dio le primizie della preda fatta contro gli Amaleciti. Samuele però investe severamente Saul con questa parole: "*Nunquid vult Dominus holocausta et victimas, et non potius ut obediatur voci Domini? Melior est enim obedientia quam victimae: et auscultare quam offerre adipem arietum*". Saul comprende la gravità e le conseguenze della sua nuova colpa e cerca il perdono di Samuele, ma questi, interprete della volontà del Signore, glielo nega, avendo anche capito che la richiesta di Saul è piena di falsità, in quanto egli non è veramente pentito, ma cerca di cattivarsi di nuovo, più che il perdono di Dio, l'amicizia di Samuele, e con questa, quella dei Seniori d'Israele. —

Samuele fa per allontanarsi da Saul ma questi lo prende per l'orlo del mantello, che si strappa. Samuele allora se ne va dicendo che il Signore ha scelto un altro re. Giunto in Ramatha (Rama) piange il male di Saul. Il Signore invece gli dice di cessare le lagrime e di andare in Bethlehem in casa di Isai, dove Egli ha scelto il nuovo re. Samuele va e, secondo le istruzioni ricevute, riconosce nel più piccolo dei figli di Isai, David (*"erat autem rufus et pulcher aspectu, decoraque facie"*) il predestinato. Lo unge ed entra nel giovine pastorello *"Spiritus Domini a die illa"*. Lo *"Spiritus Domini"* si ritira quindi da Saul ed in sua vece *"exagitabat eum spiritus nequam"* (LIBRO DEI RE, I, cap. 15, vv. 1 e seg.). Le due colpe hanno portato dunque nel re lo *"spiritus nequam"* e lo hanno trasformato rendendolo incapace di controllare le sue azioni. Esso getta infatti la malinconia in Saul per poi riempirlo di timori, di sospetti, di mere immaginazioni. La memoria viva dei suoi trascorsi mali tormenta Saul ancora più delle minacce di Samuele. Di queste disposizioni d'animo lo *"spiritus nequam"* si giova per portare la sua vittima al delirio, all'insania e al furore. Dato da Dio a Saul questo *"spiritus nequam"*, come infatti potrà il re aver pace? L'ira di Dio è insistente, incalzante e da nessun piacere di questo mondo potrà essere alleviata o anche per poco tempo sospesa. Dunque Saul non avrà più un attimo di respiro? C'è un unico modo per essere alleviato.

La Bibbia racconta che i servi del re gli consigliano un buon suonatore di arpa. Chi scegliere? In Bethlehem c'è un tal David, figlio di Isai, pastorello, che, dall'esercizio continuo fatto nei campi aperti davanti ai suoi greggi nella pace del Signore e nella innocente ed umile sua anima, ha tratto modi meravigliosi di canti e di suono. Saul lo fa chiamare. *"Et venit David ad Saul et stetit coram eo: at ille (Saul) dilexit eum nimis et factus est eius armiger. Igitur quandocumque Spiritus Domini malus accipiebat Saul, David tollebat citharam et percutiebat manu Sua et refocillabatur Saul et levius nolebat recedebat enim ab eo spiritus nequam"*. (LIBRO DEI RE, I, cap. XVI, vv. I e seg.).

Si noti che recedeva da Saul lo spirito maligno, sai tocchi d'arpa di David, che era già stato unto re e quindi era ripieno di grazia: lo stato di grazia dirada le tenebre dello stato di peccato. Solo davanti ad una virtù divina, tace l'operato dello *"spiritus nequam"*, solo cioè da Dio può esser data la pace. E la dà attraverso David, l'eletto, il successore di Saul, l'anteposto a Saul, l'opposto di Saul, l'umile. Questa posizione, che è poi una opposizione, non poteva non venir chiara agli occhi di Saul con l'andar del tempo e col susseguirsi di quei grandi fatti, che David compie era appunto in quello stato di grazia nel quale non è più Saul e nel quale prima questi pure li compiva. L'abbattimento del gigante Golia, le mille teste dei Filistei che David porta in dote a Micol (invece delle cento richieste da Saul), la ferma (seppure umile) maniera tenuta da David davanti alla perse-

cuzione di Saul non sono che motivi casuali, affinchè si ridesti nel re lo *"spiritus nequam"*.

La mancanza della grazia, come si diceva poc'anzi, è la ragione determinante dunque lo stato d'insania del re. Ma tale mancanza è colpa diretta ed unica del re: Saul è un superbo, e come tale, è quindi un reprobato. Così il Saul biblico.

L'Alfieri l'ha riprodotto uguale? De Sanctis dice: "Il suo Saul è la Bibbia al rovescio, la riabilitazione di Saul e il sacerdote tinto di colore oscuro". Secondo questo concetto desanctiano avremmo la trasformazione della figura storica del re, cioè non sarebbe il reprobato della Bibbia (quel superbo che si erge contro il Dio d'Israele), ma subirebbe gli intrighi della malizia di Abner. Vediamo intanto quali sono i caratteri del Saul alfieriano: è insofferente (*"a me stesso incresco ognora a altrui"* — Atto III scena I.^a) contraddittorio e instabile (*"amo in pace far guerra, in guerra pace"* — loco cit.) diffidente (*"scorgo un nemico in ogni amico"* — loco cit.) sconvolto (*"angoscia il breve sonno — i sogni terror"* — loco cit.), ma non è empio (*empio nol se*... gli dice Gionata), conserva in sé quel senso di umanità e di regale maestà che gli permette di rintrare in sé non appena David tocca la cetra o comunque gli vien davanti cessando di esser sospettoso per Saul non è un vero nemico, ma *"l'inspiegabile cosa"*, che getta in lui un misto di odio, di pace, di angoscia, di ricordi, di inferiorità, di desideri, di ritorni. Nella disanima che riesce a fare in un momento di apparente lucidità, non indica in David l'origine del proprio male, e nemmeno nell'offesa che può aver arrecato a Dio che, secondo lui, mai ha offeso, bensì nei sacerdoti di Rama (*"Or comincio a conoscerti o tremenda mano... Ma che? Donde cagione io cerco?... Dio, non l'offesi io mai: vendetta è questa dei sacerdoti"*). David è invece lo strumento della vendetta divina procurata dai sacerdoti. David è dunque nemico di Saul in quanto è amico dei sacerdoti. Il Saul alfieriano si impernia su questo. Nella comparazione delle due potestà si genera necessariamente la lotta per la sopraffazione. Il re conserva la sua potenza davanti all'altro antagonista e, con irruenza, si scaglia alla demolizione del prestigio sacerdotale, che ha maggiore eco nel popolo d'Israele. La superbia di questo Saul alfieriano, la quale si fa feroce, è in funzione della difesa della regalità, ed in questa difesa si stende l'aspetto maestoso della figura di Saul, ecco la pienezza della sua vita tutta la personalità di un uomo, che supera i comuni uomini. Ecco l'spirituale, ecco che dalla tenebrosa ed inquieta evoluzione e la solennità delle sue parole per chiudere la vita. È il suo trionfo della sua tragedia intima balza fuori, alla fine, la stoicità del fo. Vince così! — E così si riabilita questo Saul, mentre quello biblico si disperde nel crepuscolo dei piccoli.

Nell' Atto III scena IV, David suona l'arpa e dà così un momento di pace al re. Quali motivi intona David? — 1.^o) Il ricordo della giovinezza del re, fatta tutta di coraggio, di forza, di guerra, di successi

(*“Saul, torrente al rinnovar dell’anno, tutto inonda, scomprone, schianta, travolge”*). A questo ricordo, riesumato tanto schiettamente dall’arpa del pastorello, Saul si compiace, ma constata d’esser ormai vecchio e che a lui non le armi si addicono bensì la dimenticanza, la pace. — II.^o) — “Pace si canti” intona allora il salterio sotto le giovani dita di David. La pace dei buoni, la pace domestica, davanti alla quale Saul sente una certa dolcezza, che è momentanea, perchè in lui prevale il sentimento della guerra e il desiderio della polvere, del campo di battaglia, l’abitudine alla rude ed inquieta vita delle armi. E si assopisce in questa visione “forte”.

Notiamo che in questi due motivi (ricordo della giovinezza e pace domestica) David riesce a sopire l’animo di Saul. Sono due motivi strettamente umani, della migliore natura di un animo. Motivi che nobilitano la figura di colui che dovrebbe invece — biblicamente — apparirci iniquo.

Senza dubbio il Saul alfieriano ha una dirittura morale che lo fa interessare alle manifestazioni più affascinanti della vita con un atto d’abbandono spirituale, che, se non è sempre ugualmente intenso, è perché dall’esterno penetrano interferenze estranee (Abner). Ma questo atto è la dimostrazione di una vitalità interiore senz’altro rigogliosa. Dalla quale procede l’ampiezza la maestosità della lotta intima del personaggio alfieriano. Lotta fatta di passione umana nella ricerca di una quiete purificatrice, che si attua nel vincere su se stessa con la morte data per propria mano. Stoicamente, regalmente morendo, ma senza soccombere.

LAMARTINE A-T'IL ÉTÉ UN GRAND HOMME?

DOCELINA DÁTRIA

*Elève du Centre d'Etudes Supérieures Françaises
Rio de Janeiro — Août 1957*

Lamartine a écrit dans son "Cours Familier de Littérature":

"Un grand homme n'est pas seulement, comme on dit, fils de ses oeuvres. Un grand homme est avant tout, fils de son siècle, ou plutôt, son siècle se fait homme en lui, voilà la vérité".

Sans aller jusqu'à avilir la personne humaine, en la réduisant à un produit du temps, du milieu et de la race, il est impossible de ne pas reconnaître l'influence considérable de ces facteurs sur la personnalité, dans l'interaction de l'homme et du milieu social.

Petit et faible, même s'il est écrasé par la force des éléments, un seul homme est supérieur à tout l'univers, parce qu'il peut lui seul l'interpréter. Pascal l'a bien senti. L'Homme a une admirable puissance qui lui permet de franchir les étroites limites de l'existence et de se définir par son oeuvre. Plus celle-ci est grande, plus elle agrandit son auteur, comme le blé nourrit le laboureur qui l'a semé et caressé de sa main. C'est ainsi que l'homme devient fils de son oeuvre, et en reçoit un nouveau nom, immortalisant celui de sa naissance. L'histoire garde le nom du poète de l'Odyssée, du philosophe qui a enseigné le "Connais-toi toi-même", comme du sculpteur du Moïse et du dramaturge d'Athalie. Mais ce qui a rendu célèbre Homère ou Socrate, Michel Ange ou Racine, c'est justement ce qu'ils ont laissé d'impérissable soit dans l'échelle des valeurs humaines, soit comme témoignage de leur temps. Chacun d'eux incarne un aspect représentatif de son siècle.

Lamartin a-t-il réuni ces éléments reconnus par lui-même comme indispensables au grand homme?

S'il était mort en 1820, il serait resté célèbre comme le poète des "Méditations", l'harmonieux et languissant chantre du Lac. Ce serait déjà beaucoup. Cette poésie personnelle dont il regrettera l'inspiration égoïste, a connu un succès universel. Cela prouve que ces "sopirs de l'âme" étaient ceux de milliers d'autres âmes semblables à la sienne mais qui ne savaient pas les transformer, comme le poète,

en "un chant triste et mélodieux." La réflexion qu'il trouvera pour expliquer l'épanchement de son coeur, contient une grande valeur psychologique:

"Pardonnez-moi, mon Dieu! tout homme ainsi commence.

Le retentissement universel, immense,

Ne fait vibrer d'abord que ce qui sent en lui,

De son être souffrant l'impression profonde,

Dans sa neuve énergie, absorbe en lui le monde

Et lui cache les maux d'autrui."

Mais la muse qu'il va censurer avec tant de sévérité, est la première à lui montrer le chemin de la grande poésie. Il est déjà le fils de son siècle littéraire. Il affirme l'âme nouvelle. C'est l'héritage du XVIII^{ème} siècle, trésor caché de sensibilité, que la muse ouvrira pour le faire briller au grand soleil du romantisme.

Lamartine a élevé au Parnasse et purifié dans le plus authentique lyrisme cette mélancolie que lui a enseignée Chateaubriand. Sa poésie ne porte pas trace d'effort; elle est un délassement du coeur. Il ne s'en souvient pas, il s'en excuse presque: "... je me laisse aller à tous mes rêves... les images et les sentiments s'accumulent... Comme je ne sais pas écrire en prose, faute de métier et d'habitude, j'écris en vers."

La poésie est le seul instrument qui puisse l'aider à faire comprendre son désir de beauté, de sincérité et de justice, son âme qui se met à embellir la douleur même, pour mieux la supporter. Son chant du cygne — La Vigne et la Maison — il le jouera sur sa première lyre.

La mélancolie du poète qui "suit d'un pas rêveur le sentier solitaire", ou la véhémence apostrophe d'Elvire au "temps jaloux", garde quelque reflet de l'individualisme de Chateaubriand: "Mes moeurs sont de la solitude et non des hommes". C'est l'inspiration du romantisme naissant.

Lamartine suit encore le commandement de Chateaubriand converti, adorant "l'Être incompréhensible qui remplit de son immensité les espaces sans bornes." Le jeune Alphonse avait appris de bonne heure une telle leçon, d'une bouche plus sainte. Les "Harmonies Poétiques et Religieuses" sont la prière d'une âme qui va se décider pour une foi sans ombre et sans emblème ("Utopie"). Cette prière est la seule qu'il n'oubliera jamais.

Mais Lamartine, heureusement, ne se laisse pas entraîner par l'orgueil négativiste de Chateaubriand devant la société. A cette affreuse leçon de scepticisme; "Rions des clameurs de la foule", il opposera quelques années plus tard; "Honte à qui peut chanter pendant que Rome brûle"!

Il est vrai que le poète des Méditations appartient à une génération élevée parmi les ruines d'une révolution, attendant l'éclat des émeutes. Une telle génération, ayant connu aussi la dictature napo-

léonienne, a bien éprouvé un certain dégoût de la société. L'individu y sentait une force négative, qui voulait le détruire. Beaucoup ont choisi la fierté égoïste du René incompris.

Lamartine, pourtant, avait un ami qui l'a relevé après chaque défaite, et l'a sauvé du scepticisme: l'espoir. Il a été indécis, contradictoire quelquefois, souvent timide et faible devant les amis ou les ennemis; la religion, même, qu'il a interprétée en poète, il l'a reniée en père accablé de souffrance. Mais il n'a jamais perdu sa foi en l'homme, il n'a jamais abjuré sa religion de l'humanité:

“Nul ne sait combien de lumière
Peut contenir notre paupière,
Ni ce que de Dieu tient la main,
Ni combien de mondes d'idées,
L'une de l'autre dévidées,
Peut contenir l'esprit humain”.

Cette foi résistera à toute injure, qu'elle parte d'un vulgaire Barthélémy ou d'un fameux Chateaubriand. Celui-ci l'appelle un “grand dadaïste”. Lamartine, par contre, se faisant l'interprète du progrès, attaque non seulement le Vicomte orgueilleux, mais toute l'aristocratie dans leur égoïsme imperturbable:

“Mais vous, peuples assis de l'Occident stupide,
Hommes pétrifiés dans votre orgueil timide,
Partout où le hasard sème vos turbillons,
Vous germez comme un gland sur vos sombres collines,
Vous poussez dans le roc vos stériles racines,
Vous végétez sur vos sillons!”

Quelle muse plus représentative d'un siècle qui exhorte chaque individu à participer au progrès de tous? Elle lance aux nouveaux Pharisiens ce reproche de lâcheté:

“Mais ce n'est pas ainsi que le Dieu qui vous somme
Entend la destinée et les pases de l'homme,
Ce n'est pas le chemin que son doigt vous écrit!
En vain le coeur vous manque et votre pied se lasse:
Dans l'oeuvre du Très-Haut le repos n'a pas place,
Son esprit n'est pas votre esprit!”

Où trouver le poète “multipliant comme un écho qui pleure les angoisses d'un seul esprit?” Peu à peu Lamartine devient “moins sensible à ses propres misères.”

“Et comme un grand linceul que la pitié déroule,
L'âme d'un seul, ouverte aux plaintes de la foule,
A gémì toutes les douleurs.”

Dès qu'il a demandé à Barthélémy, six ans auparavant: “Permettez-nous d'être hommes!” — Lamartine reste fidèle à sa nouvelle philosophie de l'action humaine:

“Alors, par la vertu, la pitié m'a fait homme;
J'ai conçu la douleur du nom dont on le nomme.”

Il emploie "vertu" dans le sens latin employé par Voltaire qu'il ne cessait pas de lire: "Qu'est-ce que la Vertu? Bienfaisance envers le prochain."

Comme le philosophe du XVIII^{ème} siècle, le poète du XIX^{ème} doit être le guide éclairé. Il conduira les hommes à un avenir de bonheur fondé sur le progrès et la liberté. Lamartine se croit appelé par Dieu à cette tâche. Il traduit en vers, peut-être les plus touchants de sa lyre, le message de Lamennais, dont les émouvantes paraboles étaient devenues le catéchisme des "révolutionnaires chrétiens". Comme Lamennais il se considère le prophète des temps nouveaux et comme celui-ci il se consacrera complètement à cette mission.

Pour expliquer l'attitude politique de Lamartine, Bertrand rappelle, d'abord, son goût, manifesté dès la jeunesse, pour les orateurs de Rome. Tout en blâmant la dictature de Napoléon, Lamartine admire César. Il a même commencé à écrire une tragédie pour célébrer le fameux tyran. Mais personne ne peut nier que le grand dessein de Lamartine politique ait été le dévouement à la cause sociale, pour laquelle sa lyre ne cessait pas de vibrer.

Lamartine, hostile par principe aux extrémismes, craint également la dictature et la démagogie:

"Que ces tyrans divers, dont la vertu se joue
Selon l'heure et les lieux s'appellent peuple ou roi,
Déshonorent la pourpre ou salissent la boue,
La honte qui les flatte est la même pour moi!"

Il commence par un effort de conciliation. Il ne veut que purifier de leurs excès les courants opposés. D'abord, il appelle les conservateurs à sortir de leur égoïsme, pour comprendre et aider le progrès. Il leur crie au nom de leurs propres intérêts, de comprendre l'exemple de Dieu:

"Regardez en avant et non pas en arrière.
Le courant roule à Jéhovah!"

D'autre part, "comme le paratonnerre conspire avec la foudre, il cherche la confiance des révolutionnaires, pour les modérer:

"La colère consume et n'illumine pas."

Les communistes ne lui pourront jamais pardonner cette modération, son passé légitimiste, sa conception de la démocratie fondée sur la liberté humaine, à laquelle il attache comme un droit inaliénable, le droit de propriété. Ils ne lui pardonneront pas davantage son esprit foncièrement religieux, qui, si désorienté soit-il, est rebelle à la doctrine socialiste.

Louis Blanc affirme ironiquement: "Il a pris de bonne foi en aversion des doctrines qu'il n'a jamais étudiées."

Lamartine historien va se laisser vaincre par cette incompatibilité idéologique, fermant les yeux sur le grand rôle joué par les communistes dans la révolution de 48. C'est une façon de mépriser par le silence, mais l'historien ne peut pas s'en servir.

On a reproché à Lamartine, poète et ancien légitimiste, de ne pas comprendre l'importance du problème économique. C'est qu'il examinait selon d'autres vues. Mais il s'est bien inquiété de la situation du prolétariat. Il a mis beaucoup d'intérêt à l'aider. Les Ateliers Nationaux en sont l'exemple, fruit gâté d'une bonne semence. De même, il a voulu résister à la menace que représentait pour la souveraineté du pays, le monopole des chemins de fer. Cette clairvoyance lui coûtera beaucoup de peines. Mais il est un apôtre de la liberté. Aussi doit-il condamner toute violence. Il ne met en danger la liberté que pour la sauver de la mort.

S'il s'exclame en 1841: "Une tempête ou rien!", c'est que la crise, se montre inévitable sous l'indolent régime de la monarchie de Juillet. En 42 il passe à la "grande opposition, "obéissant toujours à sa conviction de guide: "Le devoir est de se jeter résolument dans cette révolution et de l'aider à se diriger vers son but véritable qui est la solution pacifique des questions sociales." C'était le renouvellement qu'il avait long temps désiré: une révolution politique, sociale et religieuse, renouvellement auquel il a consacré de véhéments discours.

En 1848, pour que la France ne tombe pas dans le communisme, il la conduit à la république.

L'année 1848 est la plus intense de sa vie: hier suspect de tous, aujourd'hui acclamé comme un sauveur, demain à la tête du gouvernement provisoire, tout de suite trahi par Cavaignac, tombé enfin dans la disgrâce de ceux qu'il a voulu défendre, tout s'est passé avec la rapidité d'un éclair. Il a réalisé son vers de 1837:

"Vivre en tout c'est vivre cent fois!"

Après tout cela, le député qui rentre à la Chambre où l'ont amené dix Départements, le sage conseiller du prince président, n'a pas le même enthousiasme du 25 février, mais il garde l'honnêteté de toujours:

Il doit souffrir encore la dernière défaite.

Ce ne sont pas les victoires qui mesurent les hommes, c'est ce qu'ils sont.

Lamartine est à la fois un rêveur, un croyant, un révolté, un guide, un combattant, parce qu'il est, selon l'expression de Théophile Gautier, "la poésie.même". Cette poésie est la poésie de son siècle. Comme son siècle, il rappelle tour à tour "La Chute d'un Ange" et "Jocelyn". Les sacrifices de celui-ci rachètent les fautes de celui-là.

Seul, vieux et pauvre, Lamartine laisse échapper, devant une insulte plus cruelle, cette plainte émouvante: "Je travaillais pour l'humanité, j'ai été déçu par l'humanité". Mais ce n'est qu'un gémissement de son coeur. Son esprit reste fidèle à sa vocation sociale. Pourquoi veut-il que le Comte d'Orsay brise son buste? C'est parce que, dit-il:

"Je suis las des soleils, laisse mon urne à l'ombre:

Le bonheur de la mort, c'est d'être enseveli."

Et encore avec une amertume résignée:

“J’ai vécu pour la faule, et je veux dormir seul.”

“De peur qu’un faible coeur, de doute confondu,
Ne dise en contemplant ces affronts sur ma joue:

“Laissons aller le monde à son courant de boue,
Et que, faute d’un coeur, un siècle soit perdu!”

L’existence de Lamartine témoigne de cette époque troublée, de victoires et de défaites, de doutes et d’espérances.

S’il n’a pas été le grand homme que son esprit idéaliste a dû vouloir être, il a été magnifiquement ce grand homme qu’il a défini par ces mots: “son siècle se fait homme en lui.”

ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA

I

Octavio Nicolás Deresi

I. — SER Y DURACION

1. — *El ser, fundamento de todo problema.* El ser no puede ser definido, pues es la noción más evidente, más universal y primera, que está en todas y cada una de las notas de cualquier realidad, esclareciéndolas y dándoles sentido, ya que sin el ser cualquier nota real — actual o posible — quedaría reducida a la nada absoluta. Más aún, el ser no es un objeto puesto delante del ser interrogante, está también dentro del sujeto y de la misma pregunta sobre el ser.

Tratamos, pues, no de definir, sino de tomar conciencia de esta realidad que está presente y confiere realidad a toda realidad concreta, de esta noción que es la luz que ilumina todo otro concepto.

El ser es lo mismo que lo que es o existe o puede existir; es lo opuesto a la nada. La *existencia* es lo mismo que el ser o perfección, el acto del ser, aquello por lo cual un determinado ser — esencia — es o no es nada. De aquí que sólo desde el ser se pueda plantear el problema del ser y de su aprehensión, porque la nada nada puede preguntar. El mismo problema gnoseológico o del conocimiento del ser supone ya en su planteo el ser y su aprehensión cognoscitiva, ya que sin ellos el problema no podría ser ni formularse. Somos y conocemos por el ser, el ser simplemente es, se impone, como dice Lavelle, y él y su aprehensión son el fundamento sin el cual ningún problema tiene sentido.

2. — *Identidad de Ser y Duración.* La duración es lo mismo que la permanencia en el ser, el no dejar de ser o existir. El ser, por lo mismo que es por la existencia, en la medida en que es o existe, dura o permanece en el ser o existencia. En cuanto deja de durar, deja de ser o existir o viceversa. Es por lo que no es, que el ser no es ni dura. Por eso, *ser* y *durar* son lo mismo. Y cada ser dura de acuerdo o *proporcionalmente* a su ser.

Y así como el ser se realiza de diversas maneras, también y del mismo modo la duración. De aquí que si el concepto con que la inteligencia aprehende el ser sea un *concepto análogo*: significa algo que es relativa o proporcionalmente lo mismo: *un modo de existir*, pero un modo múltiple y diverso de existir, es decir, una existencia que se realiza de diversos modos; otro tanto sucede con el concepto de duración, desde que duración es lo mismo que ser: también es un

concepto que significa una unidad imperfecta o analógica: un permanecer de diverso modo en la existencia.

3. — *El Ser y Durar: Perfección pura.* Ser o existir es una perfección pura, es decir, una perfección que en sí misma no encierra imperfección. El ser o existir, en cuanto tal, es perfecto. Si el ser se encuentra realizado imperfectamente es por lo que no es, por la nada o limitación; o en otros términos, es porque no es el ser sino que lo recibe o *participa* limitadamente de él.

Otro tanto sucede con la duración: el ser en cuanto ser dura. El ser que puramente es sin limitación o no-ser, el ser que es el ser, simplemente dura, es la duración misma, perfecta, sin limitación alguna.

El ser que *no* es el ser o existencia, sino que *lo tiene* recibido o participa de él en un grado limitado, por eso mismo tampoco es la duración, sino que participa limitadamente de ella. Las imperfecciones de la duración penetran en ella por el no-ser, por el principio de limitación del ser.

4. — *Los grados del Ser o Duración.* a) *Eternidad.* En el ápice y origen primero del ser está el Ser, que simplemente es sin recibir el ser de otro, el *Ser imparticipado*, el Ser que es plena o perfectamente el ser, el Acto o Existencia o Perfección pura, es decir, sin no-ser o limitación alguna, el Ser o existencia infinita, sin la cual ningún otro ser participado o finito puede ser.

En este Ser sólo hay Acto o Perfección de Existencia. Por eso, Dios no puede no existir, dejar de existir o llegar a existir, ni dividirse ni multiplicarse, porque la división y multiplicación sólo pueden entrar en el ser por el no-ser o limitación (1).

De aquí que Dios, por lo mismo que es simple, perfecta e infinitamente la Existencia, la Existencia pura, es también simple, perfecta e infinitamente la Duración, la Duración pura, que no puede no existir ni dejar de existir — *sin principio ni fin* — y sin dejar ni llegar parcialmente a existir, una Existencia sin cambio alguno — *sin antes ni después* —. Este durar sin comienzo ni fin y sin mutación alguna, es la *Eternidad*: la duración del Ser imparticipado, del Ser que es el Ser o Existencia o Acto puro o infinito, sin mezcla de no-ser o nada. Es el Durar puro y simple, todo a la vez, infinitamente concentrado e identificado con el puro y simple Acto de Existir.

b) *Eviternidad.* Cualquier ser fuera de Dios *no* es el ser o existir, sino que sólo *participa* de él en el grado limitado de su propia esen-

(1) No tratamos ahora de probar la existencia de este Ser o Existencia pura de Dios. Baste notar que sin el Ser o Existencia misma, nada sería ni podría llegar a existir. Si algo existe o es, necesaria y primeramente es tal Ser o Existencia en el principio de todo ser. El dilema es tajante y absoluto: O Dios o la nada absoluta. Un ser que no es el Ser, sin este Ser, es absurdo. Pero algo es y existe, luego es y existe el Ser que es la Existencia.

cia. Por eso mismo, ningún ser fuera de Dios es sino que sólo participa de la duración en la proporción o medida de su esencia.

Ningún ser que no es su ser o existencia es su actividad u obrar; porque, implicando está el acto de existir, un ser que se identificase con su obrar *a fortiori* se identificaría con su existir. Ahora bien, un ser que no es su obrar, tiene que realizarlo con actos sobreañadidos y perfeccionantes de su acto permanente de ser. De aquí que fuera del Ser que es su Existir o Durar, todos los seres tienen, por lo menos, el cambio de la sucesión de sus actos.

Cuando un ser participado y, como tal, finito y contingente, es una esencia o acto esencial puro, sin potencia o limitación de la materia, dentro de la esencia, una esencia espiritual y simple y, carente de partes, es por eso mismo incorruptible y, como tal, permanentemente duradera. Pero, en razón del cambio de sus actos espirituales de inteligencia y voluntad, *ya no es inmutable*, sino que cambia. En estos seres puramente espirituales, puras formas o actos esenciales, de durar incorruptible o sin fin, hay, pues, una doble y esencial limitación, que los diferencia radicalmente de la duración eterna: 1) que *no son su duración*, sino que la reciben y tienen con la existencia, y 2) que *no son su actividad*, sino que la realizan con actos distintos de su esencia, instantáneos pero uno después del otro. La concentración del Acto puro o Existir o Durar de Dios, fundada en la identidad de su Esencia y Existencia y Actividad ya no se encuentra en los otros seres, aun en los más perfectos o puramente espirituales: la fisura de la limitación penetra en ellos por *no ser* la existencia y, consiguientemente, por *no ser actividad*.

Esta duración, la más perfecta de los seres participados o finitos, es lo que los medioevales llamaban *Eviternidad*: duración intermedia entre el Acto inmutable de la duración de la Eternidad y la duración sucesiva de la temporalidad.

c) *Tiempo*. Pero hay otros seres, que no sólo no son su acto de existir o durar ni su actividad, sino que ni siquiera son plenamente su acto esencial y lo tienen limitado y sumergido en la pura potencia o indeterminación de la materia. La materia introduce la limitación y multiplicación *individual* dentro de la esencia específica del acto esencial. Esta dualidad de potencia y acto dentro de la esencia — *materia y forma* — trae aparejada la *corruptibilidad* o *posibilidad continua* de cambio del ser substancial. No sólo hay sucesión de actos en la actividad, sino que también la presencia del no-ser de la materia en la esencia introduce la posibilidad continua de cambio dentro del ser mismo esencial permanente. Además el no-ser de la materia trae aparejada la división y consiguiente difusión de las partes cuantitativas del ser en el espacio: el ser no es a la vez, todo concentrado en sí, *simple*, sino *compuesto* y difundido en pluralidad de partes divisibles *sine fine*. Esta distinción y divisibilidad *in infinitum* de las partes simultáneas del ser material, implica la sucesión de partes divisibles *in*

infinitem sucesivas en su duración, es decir, del *tiempo*. Porque el ser es continuamente corruptible y compuesto de partes divisibles y cuantitativas y porque su actividad sobreañadida accidentalmente, es también compuesta de partes como el ser material cuantitativo que la causa, de ahí que su duración esté también compuesta de partes divisibles *in infinitum* y sea *esencialmente sucesiva* o *temporal*. El ser material no tiene su ser concentrado en la simplicidad de un acto, sino *compuesto de partes simultáneas en el espacio y sucesivas en la duración o temporales*.

El *Ser divino* se identifica con su Duración (*Eternidad*); el *ser participado espiritual* la tiene recibida pero de un modo incorruptible y no compuesto de partes sucesivas. (*Eviternidad*). Por su materia, el *ser material* no existe todo en un acto o esencia simple ni dura a la vez en un acto imutable de existir, sin antes ni después (*Temporalidad*).

Este modo de existir temporal o de partes sucesivas y divisibles, propio de la duración o permanencia en la existencia del ser material, es el modo más pobre de durar, como es el modo más pobre de existir dividido en partes cuantitativas difundidas en el espacio. El ser no se posee en la simplicidad de un acto ni tiene toda su duración a la vez. No logra permanecer en la existencia sino a costa de perder continuamente su existencia en el *passado*, y sin lograr poseer todavía toda su existencia que aun no tiene: el *futuro*. Más aún, la existencia real del ser temporal nunca es una parte divisible, sino el punto indivisible y continuamente fugaz del *instante presente*. Las partes futuras pasan a pasadas sin ser nunca presentes. ¡Tan precaria es la duración del ser material, *el tiempo*! El ser material no posee su existencia total, sólo se mantiene en ella en un punto indivisible y fugaz, entre la que ya no es y la que todavía no es.

Lo que importa subrayar es que si ese ser todavía *dura* es por lo que aún conserva de ser o acto y, como tal, de *inmaterialidad*, y si *dura tan imperfectamente* o se aleja tanto del acto puro de durar es por su no-se de la *materia*.

Esta duración sucesiva o modo propio de permanecer en la existencia del ser material constituye el tiempo *intrínseco* o *real*, pese a su precaria realidad.

Ahora bien, los seres materiales no son todos de idéntica estructura ontológica; también en ellos existe un orden jerárquico de mayor o menor perfección. Bastaría recordar los seres inorgánicos, vivos y sensitivos; y aún dentro de cada orden hay una realización de múltiples grados, que permite la diferenciación esencial y multiplicación individual del ser y hace que el concepto del ser no exprese una unidad homogénea o unívoca, sino sólo imperfecta o análoga, de una nota que se realiza sólo relativa o proporcionalmente la misma.

Y como ser y duración corren parejos, tampoco la duración temporal, común a todos los seres materiales, se realiza en ellos del mismo modo, sino proporcionalmente la misma. Como la noción de ser,

también la de duración, con ella identificada (Cfr. N.º 2), y la de tiempo son una noción *análoga*, que cubre una diversificación no superada dentro de la unidad conceptual, no rota pero sí imperfecta.

Juzgamos que la noción aristotélico-escolástica de tiempo, vinculada ante todo a la *cantidad* del ser estrictamente material — *numerus motus secundum prius et posterius* — tan opuesta a las nociones de tiempo de algunos autores contemporáneos, como Bergson y Heidegger entre otros — vinculadas más a la *cualidad* — podría ser integrada dentro de la unidad analógica superior de tiempo como duración sucesiva, propia del ser material, en general, realizada de diversas maneras de acuerdo a la modalidad propia de cada ser material, a saber, de acuerdo a su mayor o menor participación del ser. Es decir, que una profundización en la noción de tiempo, que escapa al propósito de este trabajo, podría aunar en una *unidad analógica* superior las diferentes nociones de tiempo, diferentes porque se refieren a duraciones de seres también diferentes.

De este tiempo real debe distinguirse cuidadosamente el concepto de tiempo, que nuestra mente elabora a partir del tiempo real, abstrayendo la duración sucesiva de los seres concretos que duran, y dándoles una regularidad uniforme, inspirada en la de los movimientos siderales. Este tiempo que pensamos como coexistiendo y midiendo la duración sucesiva real de los seres concretos no es real, no existe fuera de nuestra mente, es un *ente de razón*, bien que la inteligencia lo elabora *fundándose en la realidad* de donde lo abstrae.

II. — EL SER DEL HOMBRE EN EL TIEMPO Y LA HISTORIA

5. — *Ser, Conocimiento y Conciencia*. Así como ser y duración son lo mismo y se realizan por eso, ésta del mismo modo que aquél, otro tanto sucede con el ser y el conocimiento y conciencia. Como el ser y la duración, también el conocer es una perfección pura que en sí incluye imperfección, aunque puede realizarse imperfectamente. Conocer es aprehender de un modo inmaterial el ser propio o ajeno. A la posesión pasiva de la materia que recibe la determinación y engendra con ésta un compuesto subjetivo de ambas, se opone la posesión activa del conocimiento, que en el seno del acto del sujeto da nueva existencia a otro ser, sin identificarse ni mezclarse realmente con él, sino conservándolo en su alteridad o en cuanto es *otro* u *objeto*, que, por eso, se opone a la posesión material, es decir, es una *aprehensión inmaterial*. La riqueza del ser, liberado del no-ser de la materia, es quien hace posible el hecho del conocimiento: que en la unidad de un acto haya existencia también para otro ser realmente distinto del acto en cuanto distinto — *intencionalidad* —.

El conocimiento es tanto más perfecto cuanto más perfecta es la conciencia del sujeto frente al objeto en la identidad intencional del acto. Tal perfección proviene de la perfección de la inmaterialidad o liberación del acto de la materia, en otros términos de la perfec-

ción del ser. Como el ser o la inmaterialidad que lo constituye, el conocimiento se realiza en diversos grados. ,

Cuando la inmaterialidad es perfecta, se llama *espiritualidad*. La riqueza del ser espiritual, libre de todo no-ser o indeterminación material, alcanza el acto de aprehender (sujeto) y de ser aprehendido (objeto): es decir, logra *conciencia* de sí. Y cuando el ser no sólo está exento de materia, sino de toda potencia, de modo que a más de ser espiritual es el Acto mismo de Existir, en que la Esencia es la misma Existencia, no sólo llega a tener conciencia de sí, sino que el Acto mismo de Ser es Acto de Entender su propio Ser o Entender *noésis noéseos*. En Dios Ser y Entender son lo mismo. El Ser de Dios es un Acto de Entender su propio Entender: una Conciencia perfecta de sí, cuya identidad inmaterial de sujeto y objeto es también real y hasta formal, es decir, sin distinción siquiera de conceptos, sin excisión real o mental, por ende, entre ambos términos. Y como el Ser infinito de Dios se identifica realmente con todo otro ser de un modo *eminente*, es decir, sin la formalidad imperfecta propia de los seres finitos, por identidad real inmaterial en su único Acto puro Dios conoce todo otro ser.

Si fuera de Dios, todo ser finito aprehende el ser — propio y ajeno — en un acto distinto del propio ser, repetido en cada aprehensión objetiva, y si esta identidad inmaterial o cognoscitiva de sujeto y objeto no llega a ser real a la vez, es por la imperfección del ser inmaterial participado, que no es el ser del objeto ni siquiera su propio acto de entender. Mas si en ellos todavía se alcanza el acto de conocer y de conciencia, aunque sea con esa doble imperfección, es por la *inmaterialidad* o perfección del ser, y en la medida precisa del grado de liberación del no-ser de la materia.

6. — *Tiempo e Historia*. Todos los seres materiales duran o permanecen en la existencia *temporalmente*. La limitación de la materia los diluye en la sucesión temporal. El tiempo viene de *abajo*, del *no-ser* de la materia, e impregna con su imperfección la duración del ser.

a) Cuando el acto esencial de ser está totalmente sumergido y aprisionado por el no-ser de la materia, el ser dura temporalmente sin saber o tener conciencia de que dura. Como no cuenta su propio ser, porque para sí es como si no fuese, desde que no sabe que es, tampoco cuenta su tiempo, porque para él su duración es como si no durase, porque no sabe que dura. Qué valen o significan para ellas mismas los millones de años de duración de las montañas o de los estratos terrestres?

b) Pero si este acto esencial logra romper en parte la limitación de la materia — *ser inmaterial sensitivo* — y más todavía si se libera totalmente de ella — *ser espiritual* — y aun de toda limitación al identificarse con la misma Existencia — *Acto puro* — en esa misma medida de la inmaterialidad o perfección del ser logra conocer el ser ajeno y propio (*conciencia*).

Pero la verdad es que sólo con la liberación total de la materia, con la *espiritualidad*, se logra la aprehensión plenamente consciente del ser en cuanto tal, de *ser-objeto* en cuanto *objeto* o ser distinto del *sujeto* y, consiguientemente, la plena conciencia del *ser-sujeto*.

La *conciencia*, pues, viene de *arriba*, de la perfección del ser, aparece como una victoria del acto del ser sobre la potencia de la materia y, en general, de la limitación o no-ser.

Intimamente vinculada y dependiente del conocimiento y conciencia, es decir, de la *espiritualidad*, está la *libertad*: el auto-dominio de la propia actividad espiritual en orden a la perfección de la misma — *obrar moral* — y de las cosas materiales exteriores — *hacer técnico-artístico* —. Sólo cuando el ser se libera de los vínculos de la materia, se rompe la cadena del determinismo. La riqueza del ser espiritual logra dar nueva existencia inmaterial al ser ajeno y propio — *conocimiento y conciencia* — y, a través de ésta, alcanza la libertad o indiferencia activa o poder de dirigir el propio obrar y hacer por múltiples direcciones posibles: el ser no sólo se acrecienta con el acto, sino que logra la elección o el dominio de su realización y de su dirección en sí mismo y sobre las cosas exteriores.

c) La *duración temporal* del ser material se convierte en *Historia*, cuando logra el pleno dominio de sí por la *conciencia y libertad*. La *Historia* es la duración del ser temporal, doblemente dueño de sí: porque dura conscientemente o poseyéndose por la conciencia, y porque, *por su libertad*, tiene en sus manos y es, por ende, responsable de su propia actividad en sí misma y en su influencia sobre los acontecimientos exteriores, humanos y materiales.

Donde hay conciencia y libertad, pero no hay duración sucesiva o *tiempo* o donde hay tiempo sin conciencia ni libertad, no hay *Historia*. La *Historia* comienza cuando la duración temporal del ser material no sólo es, sino que a la vez se posee inmaterialmente, es dueña de sí, por la *conciencia y libertad*. El ser temporal, enriqueciéndose y como duplicándose con la conciencia y la libertad, constituye la *Historia*. La duración sucesiva es penetrada y comienza como a existir de nuevo, de otra manera, por la conciencia y libertad y, por eso, se convierte en *Historia*.

Si para la *Historia* se requiere simultáneamente la duración temporal y el dominio conciente y libre de su propia actividad, y si aquélla se constituye por la materia y ésta por la inmaterialidad total o *espiritualidad*, sólo el ser material y espiritual a la vez es capaz de *Historia*. Lo que equivale a decir que sólo el hombre tiene *Historia*, sólo él es un ser histórico; porque sólo el hombre es una unidad de materia y espíritu. Con sus pies de barro se ubica en el *tiempo*, y con las alas de su espíritu se levanta por encima de la opacidad y del determinismo de la materia, logrando así la *transparencia de la conciencia y el auto-dominio de la libertad*, dentro de sí y de su propio destino y fuera de sí en la proyección sobre el mundo espiritual y

material, que constituye la *cultura*. Ni Dios ni los puros espíritus, por encima del hombre; ni los seres materiales hasta el animal inclusive, por debajo del mismo, poseen Historia. Aquéllos, porque están fuera del tiempo y éstos porque carecen de conciencia plena y libertad. Aquéllos *sobrepasan* la Historia, porque son conscientes y libres, pero con una duración no diluída en la duración sucesiva, sino concentrada en el Acto puro o en el ser incorruptible: superando la imperfección temporal, poseen la perfección de la Historia; éstos *no alcanzan* la perfección específica espiritual de la Historia y se quedan en el plano genérico de los seres materiales, en la duración permanente temporal. En la interferencia del mundo material y espiritual de ambos, únicamente el hombre es capaz de Historia, un ser esencialmente histórico con la proyección de su actividad propia material, espiritual sobre los demás hombres y cosas engendra el *devenir histórico* propiamente tal.

El hombre es, *en primer lugar*, un ser histórico en sí mismo. Su devenir individual-personal es un *devenir temporal-consciente y libre* y, por ende, *histórico*. Toda persona tiene su Historia, su incomunicable Historia, como su ser y actividad consciente y libre. Este devenir histórico es el que más interesa a cada hombre como persona, pues es el que se vincula directamente con su destino inmortal meta-histórico, desde el cual la Historia logra su cabal sentido. Por eso también, porque es un ser histórico, sólo en el hombre lo individual domina e interesa por sobre lo específico, a diferencia de los demás seres materiales, en que lo específico domina e interesa por sobre lo individual. Tal la diferencia entre *Historia humana* o simplemente *Historia* y la *Historia natural*, sólo *impropiamente Historia*.

El hombre es, *en segundo lugar*, un ser histórico por su proyección externa, por su influencia consciente y libre sobre el devenir humano y sobre las cosas materiales transcendentales a él. El hombre influye en los demás hombres e impregna y modifica con su actividad consciente y libre las instituciones humanas: el derecho, el lenguaje, los signos, etc.; y los objetos exteriores materiales, convirtiéndolos en utensilios técnicos, obras de arte y, en general, en objetos culturales. La *cultura* es fruto de la *actividad histórica o humana*.

Frente al ser y actividad humanas y los seres y actividad materiales, tales cuales son el hombre con su actividad consciente y libre los modifica de acuerdo — o en contra — del fin o bien del hombre — *actividad moral* — y de las cosas materiales en subordinación con aquel bien o fin del hombre — *actividad técnico-artística* —. El ser o actividad humanas y el de las cosas exteriores reciben así la impronta de la actividad consciente y libre, de la *actividad histórica* del hombre, son sometidas e incorporadas a ella y así *humanizadas* o transformadas en *entes culturales*, y constituyen los *acontecimientos históricos*: religiosos, jurídicos, económicos, artísticos, técnicos, militares, etc.

Mas no cualquier manifestación exterior del espíritu es *histórica*

estrictamente tal. Para que alcance esa categoría es preciso además que la actividad humana encarnada tenga un cierto grado de *significación o importancia social*, que para bien o para mal posea un *minimum de influjo en la sociedad* en que deviene.

7. — *El ser temporal-histórico del hombre se ubica entre el Esencialismo racionalista y panteísta y el Existencialismo empirista y anti-intelectualista y nihilista*. Distinguimos en el hombre una *esencia metafísica* y una *esencia física*. La primera está constituida por aquellas notas que se requieren para que se conciba el hombre en sí y como raíz de donde brotan todas sus propiedades o notas ulteriores y como distinto de todo otro ser. Esta esencia, aunque está tomada de la realidad y es, por ende, real en cuanto a su contenido, no lo es en cuanto al *modo* de ser concebida, ya que es universal, necesaria e inmutable, caracteres todos que sólo obtiene en la mente gracias a la abstracción, y no en la realidad misma expresada.

Pero hay otra esencia humana, la *física o real*, constituida por las notas que se requieren no para que el hombre pueda ser pensado como tal, sino para que de hecho *pueda existir*: es el alma y el cuerpo existentes concretos. Esta esencia es real, individual y cambiante.

No de otro podemos distinguir en el acontecimiento histórico o humano: un aspecto *esencial inmutable* — vgr. la religión con el culto de Dios, el lenguaje y la poesía, la filosofía, el arte y demás manifestaciones culturales, provenientes de la esencia metafísica del hombre — y que constituye, por consiguiente, como la *esencia metafísica* del mismo; y otro, *existencial mudable*, proveniente de la existencia física o real del hombre concreto e individual y, como tal, cambiante, y que constituyen como la *esencia física* del hecho temporal histórico. En los ejemplos aducidos: el determinado rito del culto, los signos concretos del lenguaje, el estilo artístico preciso de una época, como el gótico o el neo-clásico, y más todavía de un determinado artista como Miguel Angel.

Podríamos decir que, por un extremo, el *Racionalismo* — de Hegel, p. ej. — se queda en el aspecto abstracto inmutable, en la *esencia metafísica* de la Historia, sin atender a la rica realidad del devenir concreto temporal estrictamente tal de la Historia; con lo cual se destruye a ésta. Realmente el racionalismo, que por sus principios desconoce la realidad concreta y cambiante — ya que ella es sólo asible primero y directamente por la experiencia — se queda con las esencias inmutables y, en definitiva, con un único Ser inmutable y divino — *panteísmo* —. Pero si toda la realidad se reduce al Ser inmutable de Dios, la única duración posible es la *Eternidad*. El racionalismo, al suprimir la realidad existente individual y cambiante, suprime *de iure*, la Historia, pese a sus esfuerzos por ubicarse en ella y, en algunos casos, como en el de Croce, de querer colocarse en un *Historicismo*. El racionalismo es un *Esencialismo*; pero la Historia incluye esencial-

mente lo *existente concreto*. Por eso, al racionalismo se le escapa de las manos la realidad histórica.

Por el otro extremo, el *Empirismo* atiende únicamente a los aspectos concretos y cambiantes del devenir existente humano, tal como es dado intuitivamente en la experiencia, sin atender a su *esencia metafísica*, a los caracteres permanentes del hombre. Tal el *Historicismo* de Dilthey y de Simmel y el *Existencialismo* irracionalista de Heidegger y Sartre. Sólo quedan los hechos o notas concretas sucesivas y en continuo cambio, más aún, la pura mutación o temporalidad e historicidad, desprovistos de ser. Pero la pura mutación o temporalidad *sin ser* es inconcebible y absurda, se destruye pues carece de sentido y de consistencia, más aún, es nada. El *Empirismo* — que aplicado a la Historia constituye el *historicismo* con sus ramificaciones irracionalistas tanto de *Vitalismo* como del *Existencialismo* — al sacrificar lo inmutable a lo mudable, el ser al puro devenir o temporalidad, termina destruyendo paradójicamente también el tiempo, ya que — como advertía Aristóteles contra Heráclito — la pura mutación y, por eso mismo, la temporalidad sin ser, deja de ser mutación: es nada. En definitiva, el Empirismo es siempre de algún modo un *Existencialismo*, pues desconoce la realidad *esencial* histórica, sin la cual las mismas notas existenciales se diluyen en la nada.

El *Racionalismo* y el *Empirismo*, pues, por los dos caminos antagónicos, destruyendo el uno el cambio, el *carácter temporal* y *existencial*, y el otro el *carácter esencial e inmutable* del hombre, acaban destruyendo el hombre y la *nota temporal histórica* de su duración o permanencia en la existencia. El primero *inmola la existencia real a la pura esencia* y, en definitiva, *la temporalidad e historicidad a la Eternidad*; el segundo *sacrifica la esencia a la pura existencia* y, en definitiva, *la temporalidad y la historicidad a la nada*.

Pero el hombre no es ni Dios ni nada: ni pura esencia ni pura existencia, y su duración o permanencia en la existencia no es, por ende, *inmutable Eternidad* ni *pura temporalidad e historicidad*, que, vacías de esencia, se desvanecen en la nada. El hombre es un *ser temporal histórico*, es una esencia que no es sino que tiene una existencia sucesiva, y libre, es una esencia que *dura o existe temporal e históricamente*.

A tal conclusión arriba el *Intelectualismo crítico* de Santo Tomás superando los dos extremos unilaterales mencionados, y teniendo en cuenta a la vez los datos y el objeto de la *experiencia* y de la *inteligencia*, integrados en el *juicio o conocimiento humano*: el *aspecto existencial cambiante*, dado en la experiencia de los sentidos, y el *esencial permanente*, dado en la inteligencia, sin el cual, por lo demás, el primero tampoco tiene sentido y se diluye en la misma nada. Sin el objeto de la inteligencia el hombre y su duración se reducen a un *devenir* sin sentido que se diluye en la nada, y sin el objeto de la sensibilidad a una *esencia abstracta*, también irreal. La realidad histórica está cons-

tituída por la unidad de dos aspectos que el hombre aprehende por sus dos facultades cognoscitivas: de los sentidos y de la inteligencia, *integrados* en la *unidad del acto de afirmación del juicio*, que los identifica en el ser real.

Del mismo modo la nota específica de la historia, la que convierte al tiempo en historia: la actuación de la inteligencia y de la voluntad humanas, por una parte, están esencialmente determinadas por el ser trascendente como verdad y bien. Es el aspecto proveniente de la esencia inmutable del hombre y del ser específico de las cosas y cuya raíz es la *forma* o *alma espiritual*. Pero, por otra parte, esa intelección y volición se encarnan en cada individuo de acuerdo a su modalidad propia, proveniente de su *materia*, enraizadas a su vez y alimentadas por innumerables influencias ambientales de lugar y tiempo y que confieren a la primera, al alma, su *modalidad propia* y constituyen la base temperamental de la vocación individual dentro de la vocación específica humana.

8. — *Lo permanente y lo histórico de la verdad y de la Filosofía*. En la luz de estos dos aspectos del ser del hombre se encuentra también el principio de solución del espinoso problema de lo permanente y de lo cambiante y progresivo en la aprehensión de la verdad y de la Filosofía misma. Tal aprehensión implica dos términos: el *objetivo*, la verdad trascendente, que es en sí misma inmutable pero también inagotable; y el *subjetivo*, la inteligencia humana que la aprehende, y que nunca capta exhaustivamente su objeto. El aspecto de verdad objetiva, aprehendida con evidencia por la inteligencia es inmutable; pero el preciso aspecto de verdad aprehendida, el modo de aprehenderla y su proyección para la solución de determinados problemas, varían de acuerdo a la situación histórica del sujeto humano que así se enfrenta con la verdad. No hay, pues, cambio de parte del objeto en el sentido de que una verdad pueda dejar de serla en otro momento, como pretende el historicismo; pero sí en el modo subjetivo de enfrentarse con ella: ya por el aspecto de la verdad que interesa en lugar de otro, ya por el enfoque con que una misma verdad es considerada, ya finalmente por las aplicaciones de la misma a la realidad en su situación histórica concreta. La verdad, en sí misma absoluta y permanente, aun en el aspecto finito aprehendido por el hombre, es *temporal-histórica* en razón del sujeto y modo con que éste la aprehende.

9. — *Ser e Historia. Ubicación del ser y duración temporal-histórica del hombre*. El tiempo y la historia se estructuran esencialmente entre la *Eternidad del ser del Acto inmutable e imparticipado de Existir*, y la *nada* incapaz de llegar a participar del existir. Entre ambos se ubica el *ser participado*, que es su esencia, pero que no es sino que *tiene* contingentemente existencia: una *esencia* que es por participación necesaria de la Esencia divina, como un *modo* finito, bien que necesario, capaz de existir fuera de Dios, y que *tiene o recibe* existencia por par-

ticipación contingente — o sea, por elección de la Libertad divina —, de la Existencia de Dios. Este ser es *de sí no-ser* de existencia y, por eso, sólo puede existir recibiendo de un modo contingente su acto de existir del Acto mismo de Existir, que lo crea, conserva y aumenta continuamente en él. Sin esta esencial y continua acción de la Existencia, el hombre — y todo ser finito creado — dejaría de actuar y de existir, porque de sí no es existencia. Esta le es algo siempre agregado gratuitamente.

Este *no-ser sino tener* o participar gratuitamente la existencia hace que el hombre no dure con *Eternidad*; y este *ser una esencia* que de hecho *tiene o participa* de la existencia hace que el hombre *supere la nada* y la pura temporalidad e historicidad y sea un ser, que es *temporal*, porque su esencia, como *material que es*, dura o permanece en la existencia sucesivamente, y es *histórico*, porque su esencia, como *espiritual que también es* en su unidad sustancial con la materia, es *consciente y libre*. En una palabra, el durar *temporal-histórico* está determinado por el *ser específico del hombre: esencia compuesta de materia y espíritu y a la vez contingentemente unida a la existencia*.

Por su *ser participado finito y materia-espiritual*, el hombre no es ni Eternidad ni *nada* ni temporalidad pura, sino *ser* que dura o permanece *temporalmente* en sua existencia con el dominio de la conciencia y de la libertad sobre su propia duración temporal, es decir, *históricamente*.

Conviene insistir todavía más en que el hombre no es tiempo ni historia ni mucho menos pura *temporalidad o historicidad*, como afirma el *Existencialismo* en sus diversas formas y autores — Heidegger y Sartre, entre otros — en pos del *Intuicionismo* de Bergson, el *Historicismo* del Dilthey y el *Vitalismo* de Simmel. Todos estos sistemas, de un modo u otro y en algún caso paradójicamente con un acento francamente espiritualista, reinciden de un modo u otro en el *Empirismo*, por su posición anti-intelectualista. Y es claro que, mirados empíricamente los hechos históricos — desde Heráclito a Bergson y Heidegger — sólo manifiestan sus notas cambiantes, su devenir fenoménico. Falta la inteligencia para *de-velar* tras ellos su *ser* sometido a cambio temporal-histórico.

Tales posiciones reinciden, por eso, en el mismo inconveniente del *Empirismo* y, en general, de todo *anti-intelectualismo*: que el cambio — en nuestro caso, la temporalidad o historicidad pura — se autodestruye como tal, pues un puro cambio o devenir temporal-histórico, una pura temporalidad o historicidad sin ser que se temporaliza o historiciza, es contradictorio, y, como tal, impensable e irrealizable; ya que en tal hipótesis se pierde la mínima unidad ontológica para ser aprehendido por la inteligencia, todo el ser y actividad humana quedan pulverizados en una multiplicidad fenoménica pura, destituida de realidad en sí, *nada*, y, por eso mismo, inasible por la inteligencia.

Sin el ser se pierde la unidad indispensable que une los momentos sucesivos del devenir y que permite su existencia de tal y el de la historia misma. *Una pura historicidad deja de ser histórica y temporal*, pues, privada del ser que se sucede y cambia, queda *aniquilada*, pierde todo sentido de sucesión y cambio y, por eso mismo, de Historia. El hombre, pues, no es temporalidad ni historicidad, sino *ser temporal e histórico*.

El tiempo y la historia aparecen, pues, como los caracteres de un ser que no es sino que *participa* de la *existencia*: entre la Existencia pura de Dios y la nada. El no-ser la existencia — con los consiguientes caracteres de *contingencia y finitud* — lo desprende y separa radicalmente de la Existencia pura o *Eternidad*; y el ser una esencia o *sustancia material-espiritual*, por encima de la nada, lo ubica en la *duración temporal-histórica*. Como el ser participado — esencia necesaria y existencia contingente — que lo constituye, *tiempo e historia* se fundan y son por participación de la Eternidad, en la cual existen liberados y como redimidos de su imperfección — de un *modo eminente*, dicen los tomistas — sin su formalidad propia, proveniente de su no-ser o limitación: de no-ser la existencia y no-ser tampoco plenamente el acto formal de la esencia sino recibido y coartado por la materia.

Cuando el hombre arribe a la meta de su existencia y alcance su Fin o Bien transcendente divino, el tiempo y la historia, como su ser, serán penetrados y redimidos para siempre por la Eternidad. Desde esta meta definitiva de la duración plena de nuestro ser y vida humana, el drama fugaz de la historia logrará su definitivo y eterno desenlace y con él su cabal sentido y plenitud.

II

GNOSEOLOGIA DE LA HISTORIA

DETERMINACION Y UBICACION DEL CONOCIMIENTO HISTORICO

I. LA REALIDAD HISTORICA

1. — En el trabajo anterior me he ocupado de la realidad histórica, procurando esclarecerla en su ser más íntimo y fundamentarla desde su raíz metafísica: era un intento de esbozo de lo que podríamos llamar la *Ontica y Ontología* de la Historia. En este otro capítulo, en cambio, es mi propósito analizar y develar el ser propio del conocimiento de la realidad histórica, es decir, un intento de esbozo de una *Epistemología* del conocimiento histórico. Para alcanzar este fin es preciso comenzar con una referencia somera a la realidad histórica y a su peculiar modo de ser, ya que por esa misma realidad, como su *objeto*, aquél se constituye y tiene razón de ser tal.

2. — Los acontecimientos históricos son hechos existentes singulares y concretos, realizados por un ser espiritual, inteligente y libre, sustancialmente unido a la materia, que es el hombre.

Mientras la actividad humana permanece en la inmanencia del espíritu sin manifestarse o actuar en lo exterior, tal actividad puede tener una importancia enorme para la propia persona que la realiza, para su *pequeña* historia individual, pero no para la Historia propiamente tal. Es cierto que las grandes acciones históricas han sido preparadas en la interioridad de la conciencia, en la meditación y la decisión interior; pero en tanto llegan a ser históricas en cuanto de un modo u otro franquean los límites de la inmanencia y penetran en el mundo sensible, sometido a la observación común.

Sin embargo tampoco es Historia cualquier acción del hombre que incida en el mundo externo y sea observable por los demás. El recorrido que realiza todos los días un hombre para ir a su empleo o para ir a dormir no se puede decir que sea sin más un hecho histórico. Mucho menos lo sería un movimiento cualquiera del cuerpo, de las manos por ejemplo, sin ninguna significación, por más externo y comprobable que sea. Más aún, debemos decir que la mayor parte de las acciones exteriores humanas no alcanzan este *mínimum* de trascendencia o importancia requerido para llegar al nivel histórico y muchas apenas si lo logran.

Para que un acontecimiento tenga el *mínimum* de historicidad, se

requiere, *en primer lugar*, que proceda del hombre como hombre, o sea, de su actividad inteligente y libre; *en segundo lugar*, que trascienda la inmanencia subjetiva encarnándose de alguna manera en un hecho material y llegue así a ser sensible y aprehensible por la experiencia; y, *en tercer lugar* y finalmente, que esta actividad espiritual humana encarnada en el mundo exterior ejerza alguna influencia en el desarrollo de la vida de los hombres bajo alguna de sus facetas espirituales: técnica, científica, económica, política, artística, moral, filosófica, etc., y que, de un modo general, llamamos *cultura*. La Historia rigurosamente hablando es siempre *Historia de la Cultura* — positiva o negativa — o, en otros terminos, *Historia de la actividad espiritual humana dirigida a modificar ya el ser mismo del hombre ya las realidades materiales exteriores a él, pero siempre en relación con el bien — o el mal — de aquél*.

Porque la *cultura* no es otra cosa que el desarrollo armónico y jerárquico de los diferentes aspectos del hombre, que culmina en su vida específica o espiritual, y de las cosas materiales exteriores para hacerlas servir más adecuadamente al bien o perfección del propio ser humano en alguna de sus facetas, llevado a cabo radicalmente por la actividad espiritual bajo la dirección de la inteligencia y el mandato de la voluntad libre, ayudada por las facultades ejecutivas inferiores a ella subordinadas y de los instrumentos previamente por ella elaborados.

Si exceptuamos el desarrollo cultural puramente interior, intelectual y moral, del individuo, podemos decir que el objeto de la Historia es la *cultura*. Con lo cual no queremos decir que ésta verse únicamente sobre la obra de perfeccionamiento humano en un sentido positivo — *cultura* estrictamente tal — sino también sobre la obra humana que atenta contra él — *anticultura*.

3. — En cambio, la aprehensión del hecho por credibilidad de la deposición de testigos, es decir, por *testimonio* — o mediato, moral o escrito, directo o indirecto — no pertenece a la *esencia* del conocimiento histórico, aunque sea ordinariamente su *necesario complemento*. No es esencial, porque la aprehensión del hecho histórico puede ser directa e inmediata por parte del propio historiador; y porque cabe también un conocimiento por credibilidad de verdades que trascienden la historia propiamente tal, como son las verdades reveladas por Dios acerca de la Trinidad o de la Eucaristía. Pero tal conocimiento por testimonio es *generalmente un complemento indispensable* del conocimiento histórico, porque, por lo común, el historiador no puede ponerse en contacto con los hechos estudiados máxime de épocas muy antiguas, sino por relación de los testigos.

Y como tales testimonios no llegan al historiador sino por documentos — escritos, monumentos y otras manifestaciones de la cultura — tradiciones orales, leyendas, mitos, etc., el conocimiento histórico reclama una serie de disciplinas auxiliares, que le permitan

ponerse en contacto con tales testimonios, tales cuales fueron formulados en toda su autenticidad e integridad, y discernir a la vez el valor de tales testimonios. Tales la Paleografía, la Papirografía, la Crítica Histórica, etc.

4. — Debemos, pues, distinguir en el acontecimiento histórico dos aspectos bien distintos, que representan y reflejan, como su proyección y efecto, las dos partes del ser del hombre: uno es el *hecho* histórico en sí mismo, en su estructura, que siempre es en alguna medida y, como tal, comprobable; y otro es el aspecto *cultural*, efectuado por la actividad estrictamente humana o espiritual, inteligente y libre. El primer aspecto preséntase como el soporte del segundo, el cual se proyecta como una suerte de encarnación trascendente de la inmanencia espiritual humana, que de este modo logra franquear los límites de su interioridad y alcanzar la exterioridad y comunicación con los demás hombres. Como ser material, esencialmente cambiante y corruptible, el hecho histórico acaece en un determinado momento y se realiza en una duración sucesiva: es esencialmente *temporal*. Como expresión y como realización de una intención y elección especulativo-práctica de inteligencia y voluntad íntimamente interpenetradas, el acontecimiento histórico pertenece al plano específicamente espiritual y, como tal, se constituye formalmente humano e *histórico*.

Como todos los seres materiales, el ser del hombre es temporal, pues su esencia no sólo *no es su existencia*, como acaece en todo ser finito, sino que aún su misma esencia *no es siempre puramente acto*, sino compuesta de acto o forma y potencia o materia, y en virtud de la composición y corruptibilidad de ésta, su existencia no es simple, sino compuesta de *partes simultáneas o espaciales*, y sucesivas o *temporales*. Es el no-ser o limitación potencial de la materia, quien impide la existencia perfectamente una del ser — el ser y la unidad son lo mismo — quien engendra las partes simultáneas, en el *espacio*, y sucesivas, en el *tiempo*. Esta duración o permanencia de las esencias en la existencia en partes sucesivas constituye la *duración temporal*. El ser material no es simultáneamente o uno en la duración por el no-ser de la materia, el cual, al introducirse en su esencia le impide ser plenamente o, lo que es lo mismo, escinde su ser — o unidad — o existencia y la fragmenta en partes: hace permanecer a la esencia en partes sucesivas de existencia.

El *tiempo* es el *modo genérico* de duración o permanencia en la existencia de los seres materiales, a saber, de los seres que no sólo no son existencia, pero ni siquiera son plenamente su acto esencial, a causa de la materia que con su indeterminación potencial introduce la limitación o no-ser en aquél, cuya unidad existencial, por eso, se divide en partes espaciales y temporales.

En cambio, por el *espíritu*, del que procede como expresión de una intención y como realización de una actividad estrictamente humana, el hecho histórico encarna el *ser* o *ato* simple, escapa al tiem-

po y toca la eternidad, determina la nota *genérica de tiempo* con la *específica de Historia*. La Historia supone y se estructura como lo *intemporal en el tiempo*, como lo *espiritual en la materia*.

El espíritu confiere a la actividad el autodomínio por la *conciencia* y la *libertad*. La liberación del no-ser o limitación de la materia constituye a la actividad y al ser espiritual en inteligible e inteligente a la vez, lo hace *consciente* de sí, le confiere la *posesión de sí* por el *conocimiento*. Y a la vez esa misma liberación de la materia libera al espíritu del determinismo confiriéndole su *libertad* o autodomínio de su actividad.

Por estas notas del espíritu — *conciencia y libertad* — por las que la persona humana logra doblemente el señorío de sí misma, alcanza a la vez unificar su actividad y su ser dentro de la dispersión o *sucesión temporal*, que le viene de su materia. *Conciencia y libertad en la materia inconsciente y sujeta a necesidad, unidad en la multiplicidad*, en una palabra, *espíritu en la materia o espíritu encarnado*: he ahí los constitutivos antagónicos en la unidad de la realidad histórica.

Con sus pies de barro, el acontecimiento histórico hunde sus raíces en la tierra movediza de la duración temporal; con su cima de significación humana toca el cielo permanente del espíritu y logra constituirse así formal o específicamente *histórica* y participa, por eso, del Acto eterno creador, de Dios, de Quien es como participación y continuación análoga. Ni hecho material, pues, sin significación del espíritu humano; ni acto espiritual humano sin encarnación material: ambas notas son constitutivas de la realidad histórica.

Como el hombre mismo, sus manifestaciones culturales se presentan como una unidad individual concreta de materia y espíritu, de duración mudable y permanente, de *tiempo* y de *historia*.

II. EL CONOCIMIENTO HISTORICO

5. — El conocimiento histórico tiene que tener en cuenta estas dos notas o aspectos de la realidad que intenta aprehender y esclarecer: el hecho histórico en sí mismo como unidad concreta material, y su significación cultural o estrictamente histórica o humana.

En cuanto a lo primero, vale lo referente al conocimiento de lo singular en general, más la nota de su sucesión de partes de existencia.

Por un contacto inmediato — una verdadera intuición — nuestros sentidos aprehenden la realidad material inmediata bajo algunos de sus aspectos, y de un modo concreto. “esto sonoro”, “esto rojo”, etc. No aprehenden el sonido ni el color, sino algo singular y concretamente sonoro y coloreado. No llegan a percibir formalmente la cualidad accidental y tampoco el ser que la sustenta, pero en la cualidad sensible, concreta, es aprehendido el *accidente* y la *sustancia* unidos, sin que los sentidos mismos puedan distinguirlos. Por eso mismo,

porque no llegan a conocer el *ser* formalmente tal, los sentidos tampoco alcanzan a descubrir el *objeto* y el *sujeto* como tales.

La inteligencia penetra en esa unidad concreta y distingue entre las modificaciones accidentales y el ser modificado, llegando así a develar el *ser* y, con él, el *objeto* y el *sujeto* en su formalidad propia.

Mas esta penetración y descubrimiento del ser o esencia de las cosas materiales — objeto formal primero de la inteligencia, es decir, lo que primeramente y en cuanto tal ésta aprehende — no lo alcanza el concepto sino a costa de las notas individuantes o, en otros términos, mediante la *abstracción*. Es un hecho de conciencia que nuestros conceptos son siempre en sí mismos *abstractos* y *universales*. El entendimiento humano no logra captar de un modo directo e intuitivo. La razón de ello estriba en que nuestro entendimiento humano, si bien es espiritual, no pertenece a ninguna substancia espiritual completa, a un espíritu estrictamente tal, sino a un alma espiritual, co-principio espiritual incompleto, el cual, junto con el cuerpo, constituye la única substancia completa humana. Semejante situación de encarnación impone a la inteligencia una sujeción constante a la vida de los sentidos materiales: ella no aprehende directa e inmediatamente un ser espiritual, como su objeto, sino que, de acuerdo a su ser espiritual unido substancialmente al ser material, no puede ponerse en contacto con el ser — en cuanto tal siempre inmaterial — sino en su realización más imperfecta de todos, la material — que más tiene de no-ser — y a través de los sentidos, que lo aprehenden intuitivamente sin develarlo en su íntima realidad ontológica.

Por una parte, por su ser espiritual, la inteligencia tiene como objeto formal el *ser inmaterial*; pero por su *unión con la materia* no puede alcanzarlo sino a través del conocimiento del compuesto humano, de los sentidos, que a su vez sólo pueden captar los seres materiales.

Ahora bien, el principio material de los seres materiales es indeterminado, pura potencia. En cambio, la forma es el acto determinante de la especie, el constitutivo específico del ser material.

La inteligencia no puede aprehender directamente lo indeterminado, lo que es no-ser, lo determinado, lo que hace a un ser ser lo que es.

Esta es la razón por qué la inteligencia connaturalmente *abstrae* o capta las notas específicas, provenientes del acto esencial o forma, sin sus notas individuales, provenientes de la materia: necesita despotencializar el acto, desmaterializar la forma, para hacerla inteligible o aprehensible en acto para ella.

Dado que el *ser* es el objeto formal de la inteligencia, pero para la inteligencia humana unida a la materia este *ser* inmediatamente dado es el de la *materia*, ella no puede captar originariamente su objeto — el *ser*, que en cuanto tal es siempre inmaterial y, consiguientemente, no aprehensible formalmente por los sentidos — sino de un modo

abstracto: necesita despojarlo de la materia y de sus notas individualantes para poderlo aprehender.

De aquí que no haya *concepto* que no sea abstracto y, como tal, de esencias universales. Lo singular — como lo material que lo causa — escapa al concepto.

Para aprehender lo singular se impone la *re-composición* de la unidad — perdida en el concepto — de la esencia abstracta con el ser material concreto, es decir, es menester el *juicio*.

Nuestro entendimiento, afirma frecuentemente Santo Tomás, conoce *dividendo et componendo*. En efecto, hemos visto cómo y por qué la inteligencia no puede aprehender el ser sino tomando la esencia despojada de sus notas individuales existentes, o sea, abstrayendo o *dividendo*, que dice Santo Tomás. Pero con estos conceptos poco o nada conocemos, desde que prescinden de la realidad individual, que es la verdadera y auténtica realidad. El concepto universal, si es real en cuanto a sus notas esenciales u objetivas que se encuentran realizadas en los individuos, no lo es en cuanto tal o universal, que no existe ni puede existir. El concepto es una operación previa y preparatoria para el verdadero conocimiento, para la *aprehensión* del ser real o existente — en acto o en potencia — que recién se realiza en el juicio. Comparando el concepto objetivo — el *predicado* del juicio — con la realidad concreta — *el sujeto* del juicio integrado en la inteligencia ve que esa esencia — no su modo abstracto o mental — se identifica con la realidad: la esencial del *esse cognitum* y la del *esse reale* es idéntica y *afirma o funde* en la *unidad del ser* real la esencia y la existencia concreta.

Cómo es posible este retorno desde la esencia abstracta al ser individual? Santo Tomás dice que en el concepto directamente aprehensivo de la esencia ha quedado una referencia esencial al sujeto individual concreto de donde fué tomada. Por el mismo hecho de la prescindencia de las notas individualantes, el concepto o esencia abstracta dice relación esencial a la realidad de donde fué tomada. Atendiendo a ella, la inteligencia retorna desde el concepto o esencia abstracta hasta la imagen sensible — *per conversionem ad phantasma*, según la clásica expresión de S. Tomás — de donde fué tomada, para integrar aquélla en ésta por la afirmación del juicio, que las identifica en el ser real existente en acto o en potencia. Por eso, y atendiendo a que todos nuestros conocimientos comienzan en la intuición de los sentidos, dice Santo Tomás, que todo juicio se resuelve, en última instancia, en los datos de los sentidos.

La realidad individual concreta no es, pues, directamente aprehensible por el concepto sino indirectamente mediante el juicio. No hay, por consiguiente, concepto directo de la realidad concreta, de lo singular; sino sólo indirecto, consiguiente a un juicio.

6. — Como toda realidad singular material, el hecho histórico

comienza por ser aprehendido por juicios que integran las esencias abstractas en las realidades concretas.

Pero como realidad material, el hecho histórico y la acción que lo engendra, está compuesto de partes simultáneas y sucesivas, es decir, difundidas en el espacio y en el tiempo. Para aprehender tal realidad no basta referir una esencia abstracta al hecho sensible, dado en la intuición empírica, es menester también dar unidad o simultaneidad de comprensión a esas partes realmente sucesivas, que constituyen *el hecho temporal* de la historia; unidad que sólo puede provenir del espíritu, de la inteligencia, que en cuanto memoria mantiene simultáneamente en un acto de conciencia todas las partes sucesivas del hecho histórico, y como previsora tiene presente de antemano las futuras. El ser temporal es aprehendido o, mejor, comprendido con sus partes pasadas, presentes y futuras en la unidad espiritual de un acto simple de la inteligencia. La realidad múltiple y sucesiva del ser temporalmente existente es aprehendida en la unidad de un acto simple, que simultáneamente — *quoad modum* — aprehende y así reintegra en la unidad de su ser las partes sucesivas de la misma realidad mencionada.

A estas partes sucesivas del ser material, así integradas en la unidad del espíritu — inteligencia-memoria — es referida, en el juicio, la naturaleza abstracta que le confiere sentido inteligible o esencial.

7. — Pero lo principal del acontecimiento histórico es su significación espiritual. El hecho material, compuesto de esencia y existencia sucesivas, sólo es un soporte para encarnar intenciones y decisiones elaboradas primeramente en la inmanencia lúcida del espíritu.

El hecho histórico tiene sus raíces o causa inicial en el espíritu de sus actores: en su inteligencia y voluntad libre. El hombre concibe y se propone realizar algo: en el orden religioso, moral, científico, artístico, económico, militar, etc.

Mientras tales actos permanecen en la conciencia no pertenecen a la historia. Pero luego tales decisiones se proyectan y realizan en las cosas exteriores. El hombre modifica los objetos, las instituciones, dirige las fuerzas naturales o a otros hombres, crea signos para proyectar y realizar sus designios. Como otras causas naturales y también humanas intervienen junto con la suya, no siempre las cosas se realizan de acuerdo a los designios de su autor.

De todos modos para lograr expresar o realizar sus intenciones — perfecta o imperfectamente no importa — el hombre imprime nuevas *formas* o accidentes en los objetos materiales, ordena a otros hombres — imprimiendo en ellos el ser de una nueva relación — por la convicción, el miedo, el halago, etc. El mundo material y el mundo humano — hecho de espíritu y de materia — es *transformado*, cambiado, por la intervención decisiva de los hombres, quienes encarnan su inmanencia espiritual por medio de estas formas accidentales, por-

tadoras de sentido o significación espiritual. Vale decir, que tales formas modificadoras de la realidad natural son el efecto y la expresión encarnada del espíritu, y constituyen los *entes de la cultura* o de la Historia.

El conocimiento histórico debe aprehender tales formas accidentales y a través de ellas llegar a descubrir la significación espiritual de que son portadoras intenciones, motivos y decisiones inicialmente tomadas en la inmanencia del espíritu. Es decir, que así como el espíritu se expresa y llega a otros en su encarnación a través de las diversas modificaciones del ser material por él elaboradas y que constituyen los entes culturales o los "*artificiati*" que decían los antiguos, el otro espíritu, en nuestro caso el del historiador, captando estos accidentes o formas materiales con que el espíritu se ha expresado y proyectado fuera de sí mismo en la materia, debe descifrarlas y, a través de ellas, desde su transcendencia encarnada retornar a la inmanencia espiritual de donde proceden, es decir, debe develar sus *causas*. Recién cuando en el hecho histórico se llega a comprender no sólo lo que él realmente es sino también su causa espiritual, que desde la inmanencia de la conciencia actuó y determinó su existencia trascendente en colaboración con las causas externas materiales, se puede decir que se tiene un genuino conocimiento histórico.

A través de las consideraciones anteriores se ve cuan absurdo es el positivismo histórico, en boga a fines del siglo XIX y comienzos de éste, que pretende atenerse a los hechos históricos, como algo dado y externo, cercenando así y deformando por ende, el mismo hecho histórico, que no es tal sino por su significación humana trascendente al hecho mismo en cuanto materialmente dado.

8. — Pero aquí nos salen al encuentro dos serias dificultades para la determinación del tipo de conocimiento que es la Historia.

En efecto, un conocimiento por sus causas es una *ciencia* en sentido estricto; y una ciencia es un conocimiento *necesario*, en el cual no solamente se conoce que un hecho es, sino además y sobre todo *qué es y por qué es y tiene que ser así*. La ciencia, rigurosamente hablando, parte de la aprehensión de una esencia como *subjectum*, de cuyo análisis inmediato saca sus notas constitutivas o propiedades y exigencias esenciales y por deducción las va desarrollando y expresando como otros tantos *predicados*. La ciencia en el sentido clásico se mueve y desarrolla en un plano de *necesidades inteligibles*, cuyo prototipo son las matemáticas.

Ahora bien. Es posible tal tipo de conocimiento respecto a los hechos históricos? Es la Historia realmente una ciencia, como se ha venido diciendo y como se pretendía, sobre todo a fines del siglo pasado y principios del nuestro, a causa del positivismo histórico entonces floreciente?

La dificultad primera es que las causas eficientes o factores de la Historia obran movidos por fines buenos o malos, pero son esencial-

mente libres. Por más motivos, presiones y *necesidades morales* que actúen sobre las causas humanas eficientes de la Historia, no hay una conexión absolutamente necesaria entre el fin propuesto y todas esas coacciones morales y la voluntad humana, que, en definitiva, se decide por un determinado acto.

A partir del efecto, del hecho histórico mismo, no siempre es fácil develar las causas libres que lo determinaron y menos en qué exacta medida intervino cada una de ellas, y mucho menos todavía los móviles que lo motivaron. Los actores de la historia — militares, políticos, civiles, etc. — no siempre manifiestan y a veces hasta ocultan sus verdaderas intenciones en sus determinaciones tras razones aparentes o, por lo menos, menos decisivas.

De todos modos, el conocimiento histórico, valiéndose de todas las disciplinas auxiliares, tiende a develar el acontecimiento en sí mismo y en sus causas eficientes y finales, es decir, a posesionarse del mundo interior de la conciencia de los que lo llevaron a cabo con sus intenciones, influencias de otros, y aun de otras causas realmente influyentes — a veces puramente materiales, como geográficas o técnicas — y que tal vez escaparon a los ojos de los propios actores de la historia.

El conocimiento histórico mucho menos podría ser ciencia en el sentido menos moderno de *conocimiento por leyes* de los fenómenos, aplicable a las ciencias empíricas, que prescinden del *ser inteligible* o esencial de la realidad: En efecto, la ley expresa un vínculo necesario entre dos o más fenómenos simultáneos o sucesivos; y, como tal, se apoya en el *determinismo* — *causal* o *no*, no nos interesa ahora — propio de tales fenómenos materiales. Allí donde la actividad se libera de la pobreza o limitación de la materia y alcanza la riqueza del espíritu, se libera también del sometimiento a la necesidad e inexorabilidad del determinismo y alcanza el autodomínio de sí, una posibilidad activa de múltiples actuaciones.

Y puesto que la Historia es formalmente tal por el espíritu, no puede ser *ciencia de leyes*, precisamente porque no puede ajustarse a la necesidad, proveniente de la *materia*, en que ella se funda.

9. — A más de la génesis causal — final y eficiente y constitutivas o intrínsecas — el contenido de hecho histórico debe ser aprehendido en toda su significación en sí mismo y también en *sus efectos*, en la *influencia* que ejerce en el futuro. De aquí la importancia que para el conocimiento de la Historia tiene el seguir la conexión causal de sus acontecimientos, de *des-cubrir* el *influjo* o repercusión que una determinada acción ha ejercido, ya como desarrollo, ya como reacción que ella provoca a través del tiempo. En este sentido hay hechos históricos aparentemente significativos por la magnitud con que hicieron su entrada en su tiempo o por la intervención de factores aparentemente importantes entonces: pero de ninguna o escasa repercusión en el decurso del devenir humano. En cambio, hay otros aconte-

cimientos, que pasaron desapercibidos o fueron juzgados insignificantes en el momento de su acaecer, pero que aparecen de una importancia e influjo decisivo sobre la dirección del desarrollo de la historia o de uno de sus aspectos fundamentales: religioso, filosófico, político, etc. En algunos de estos filones, como en el de la ciencia y de la filosofía y teología, resulta más fácil ver el desarrollo e influjo o reacción de determinadas concepciones, precisamente porque en ese límpido cielo de las ideas hay menos inconvenientes en seguir el camino de las mismas, a través de sus conexiones lógicas necesarias, o de sus reacciones inevitables ante tales consecuencias. Es fácil advertir, por ejemplo, cómo del racionalismo de Descartes se llega, por conexión lógica necesaria, hasta el panteísmo de Espinosa, y cómo del empirismo de Locke se llega inexorablemente al escepticismo de Hume.

Para llegar a ver un hecho histórico en lo que él realmente es y encierra formal y virtualmente, es menester aprehenderlo y descifrarlo en todos sus aspectos y, a través de éstos, *volver* sobre sus causas hasta de-velarlas con certeza — o, al menos, con probabilidad, cuando más no se puede — e *ir adelante* sobre sus consecuencias para descubrir su influjo a través del tiempo en todas sus consecuencias.

De los hechos históricos, pues, no se puede tener un conocimiento estricto de ciencia, porque no se los puede determinar plenamente desde sus causas, ya que desde éstas proceden realmente de un modo libre o contingente y, como tal, no necesario — que podría no haber procedido. Pero supuesto tales hechos, desde ellos, con los testimonios concurrentes y fehacientes, y desde los fines supuestos de los mismos y con la ayuda de las ciencias auxiliares, el conocimiento histórico, puede llegar a dilucidar, a *comprender*, el hecho histórico en toda su significación y carga espiritual desde la *de-velación* de sus causas eficientes y finales hasta su proyección o influencia posterior.

10. — La *segunda dificultad* para clasificar el conocimiento histórico como *Ciencia*, proviene de que, mientras ésta, en su acepción clásica, es siempre de *lo universal*, de una esencia, desde cuyo contenido — el *subjectum* o fuente del conocimiento científico — se descubren o desarrollan deductivamente sus *predicados necesarios*, aquél, en cambio, versa siempre sobre hechos concretos, tomados en su singularidad única e irrepetible en cuanto tal. A la Sociología y Filosofía de la Historia interesará descubrir las leyes más o menos constantes con que a tales actitudes siguen otras, vg. cómo a la disolución social siguen las dictaduras y a ésta, a su vez, las revoluciones; pero a la Historia misma le interesa el hecho singular tal cual ha sucedido con todas sus circunstancias propias, por ejemplo este dictador concreto, César o Napoleón, qué motivos u ocasiones concretas hicieron posible su advenimiento y qué actos suyos determinados provocaron su caída. La Sociología, analizando los diversos casos semejantes, sacará ciertas leyes más o menos universales con que tales hechos se suceden y

también sus causas y consecuencias más o menos semejantes que se repiten.

Esta dificultad reincide y no es sino un aspecto de la anterior. Precisamente porque no procede de una causa material y, como tal, necesaria, sino de una espiritual y, como tal libre, de una persona que trasciende todo el mundo material y se ordena por su espíritu a un Fin trascendente, divino, por eso, en la Historia humana interesan las acciones y acontecimientos individuales y concretos, a diferencia y en contraposición con la *Historia natural* de los seres irracionales, en que no cuentan los individuos sino las especies.

Es el valor de espíritu y de la consiguiente libertad quien determina el valor de lo singular en la Historia.

Si, por ende, la Historia no puede llegar a ser Ciencia porque no es de lo *universal*, y porque, por la misma razón, tampoco es de lo *necesario*, sino de los hechos *singulares y contingentes*, es precisamente por el valor de la causa de que proceden: *espiritual y libre* o, más brevemente, *humana*; porque es lo *singular y contingente* como tal lo que interesa y proviene de la causa espiritual humana, inteligente y libre y, como tal, dueña y responsable totalmente de sus actos. Por eso, los hechos históricos no se iluminan y esclarecen a partir de sus causas que los determinan de un modo *necesario* y, por eso mismo, *universal*, desde las notas inteligibles desde las que *a priori* cobran sentido; sino que inversamente deben ser esclarecidos a partir de ellos mismos, buscando de-velar sus causas libres con sus verdaderos fines y móviles y con las circunstancias concretas que favorecieron o entorpecieron la decisión espiritual, desde la cual fueron definitivamente determinados. Muchas veces el acontecimiento aparecerá provocado por las exigencias de la situación espacio-temporal o social; pero en otras contra ella. Cuanto la acción histórica menos dependa de tales circunstancias y más de los valores espirituales y más de la decisión libre, es decir, cuanto menos obedezca a la necesidad, que desde fuera presiona a la libertad, y más a los valores o exigencias del bien honesto o moral sobre la libertad, el hecho histórico más se aleja de los hechos naturales o materiales sometidos al determinismo y se torna más humano y adquiere, por eso mismo, una significación o trascendencia más histórica. (1).

(1) Hemos dicho que es el espíritu quien con su inmaterialidad engendra la conciencia y la libertad y, con ellas, la Historia, la cual surge así como una superación de la materia y de su consiguiente necesidad.

Conviene advertir, sin embargo, que la libertad humana que engendra la Historia se ubica entre dos necesidades: una por pobreza, que asciende desde la materia determinada a un único y preciso modo de obrar, y otra por riqueza, que desciende del Espíritu divino, que incluye toda actuación o perfección: el Acto puro e infinito. Ni la materia — por pobreza, determinada a una actuación única — ni Dios para sí mismo — por infinita riqueza de actuación, que incluye todo acto o perfección — son libres ni, por ende, tienen historia.

De todos modos, ese mucho o poco de la intervención del espíritu es lo que en el acontecimiento histórico trata de develar el conocimiento del mismo.

En el hecho natural hay una conexión necesaria entre causa y efecto, y todo el esfuerzo del conocimiento inductivo consiste en determinar cuáles son las verdaderas causas que determinan esta conexión necesaria: A proviene necesariamente de B. Ahí se agota el conocimiento, pues la naturaleza — y Dios por ella — ha determinado tal conexión y sus fines. Pero en el devenir histórico no basta descubrir la causa eficiente del hecho. Lo que más interesa es conocer los móviles y fines que determinaron a aquélla si la atracción fácil de los sentidos o, por el contrario, los bienes o valores del espíritu y sus exigencias morales y religiosas con prescindencia y aún en contra de aquélla, superando incluso las conveniencias materiales, sociales, etc., tal como acontece en ciertas conversiones o en obras de apostolado de algunos santos.

11. — Si al esclarecimiento de los hechos materiales, sometidos al determinismo — físico-químico-biológico-instintivo — lo llamamos *intelección*, a la dilucidación de los hechos históricos por sus causas eficiente, libre y final de bienes y valores — sensibles e inferiores, que provocan un amor interesado, o espirituales superiores, que provocan un amor desinteresado y moral o humano — podemos llamarlo *compreensión*, liberando a esta expresión, tomada de Dilthey, de toda su significación historicista-relativista e irracional. La *intelección* apunta a la develación de las causas de obrar necesario y, por ende, de un determinado sentido; la *compreensión* apunta a la dilucidación de hechos por sus causas libres, que pudieron obrar de otro modo, y por los bienes o valores, que pudieron ser otros. La *compreensión* indica no sólo un conocimiento más complejo y difícil de llevar a cabo, sino un conocimiento esencialmente diverso y superior al pri-

Dios, quien no es libre respecto a sí mismo — Ser, Entender y Amor necesario — lo es frente a los seres finitos. La libertad es, pues, una perfección pura, propia de espíritu y, por ende, también de Dios. Implica siempre perfección en el sujeto que la posee; pero es una perfección que a la vez y siempre implica imperfección en el objeto sobre el que se ejerce. Por eso, Dios no es libre para sí, sino sólo frente a los seres finitos.

Si el hombre es libre, es decir, capaz de autodeterminación o elección de su propia actividad no sólo frente a las cosas exteriores sino también frente a sí mismo, y, lo que es más grave, respecto al Bien infinito, respecto a Dios — capacidad de pecar — tal libertad, en cuanto libertad, procede de la perfección espiritual de su ser, pero en cuanto libertad aplicable a sí mismo y al mismo Dios, en cuanto libertad para el mal, procede de la imperfección o deficiencia de su libertad, proviene de ser la libertad de un espíritu que no es su Acto de existir, que no es la Perfección, sino que lo tiene contingente y también finita e imperfectamente conoce al Bien infinito. Porque, si sobrenaturalmente se le concediera el conocimiento intuitivo del Bien infinito, tal como se concede a los bienaventurados del cielo, en ese mismo instante el hombre perdería su libertad de pecar, la imperfección de su libertad, es decir,

mero, como la dilucidación de un obrar libre y por elección de fines o bienes propuestos se diferencia esencialmente de un obrar predeterminado en sus causas y sin conocimiento ni elección expresa de su fin o bien. Aquél es de una acción, que proviene libremente de la causa eficiente y conscientemente se dirige a un fin o bien propuesto, condiciones ambas que faltan en el hecho material y que modifican esencialmente la dilucidación o conocimiento de ambos: la *comprehen-sión* de la *intelección*.

Es la realidad esencialmente diversa la que origina, en ambos casos, un conocimiento esencialmente diverso. Se trata, en la *intelec-ción*, de un conocimiento puramente teórico: de lo que simplemente *es* y *tiene que ser*; en la *comprehen-sión*, en cambio, se trata de un *conocimiento teórico de un obrar práctico*, de algo que ha llegado a ser y es, por ende, pero que no sólo podía ser de otro modo — *libertad* — sino que ha sido hecho conscientemente para tales o cuales fines, más aún, que ha sido hecho para esos fines, *debiendo ser* hecho para ellos o también para otros, para los cuales de facto no fué hecho.

12. — Este carácter práctico del hecho histórico implica una nueva *nota* del conocimiento del mismo.

Mientras el conocimiento de los hechos necesarios de la naturaleza, como conocimiento puramente teórico o aprehensión de lo que simplemente es, se agota en la aprehensión de los mismos y de sus causas, el conocimiento histórico, como *conocimiento teórico de la actividad*

su libertad sería asimilada a la perfecta libertad de Dios.

De esta confluencia de espíritu y finitud, de perfección e imperfección en el grado del espíritu, procede la **Historia**, y, por eso sólo **posee historia**, para **duración histórica**.

La materia, sumergida en el cauce único o necesario del determinismo, permanece en la existencia con la más imperfecta de las duraciones — la que más se aproxima a la nada — la temporal o sucesiva, dispersada en partes **pasadas** y **futuras**, que han sido y serán pero que **non son**.

El Acto o Existencia pura e infinita de Dios — la más se opone a la nada — que incluye **formalmente** toda perfección pura y **eminentemente** — o sea, sin su esencial imperfección — toda perfección mezclada de imperfección y, con ellas, toda o infinita determinación, permanece en la Existencia con la más perfecta de las duraciones: la eterna, más aún, así como es su Existencia, es su Duración, es la misma **Eternidad**, **posesión actual de su Ser infinito**, sin antes ni después.

Y volvemos así a la conclusión de nuestro trabajo: La Historia, la duración espiritual propia del ser finito y material que es el hombre, se ubica entre la puramente temporal y la eterna, que es lo mismo que decir, entre la materia y el **Acto puro del Espíritu**, entre la **necesidad pobre** de una actuación única inexorablemente determinada, de la materia, y la **necesidad, infinitamente rica** de la Actuación divina, que incluye toda actuación o perfección en el Acto puro.

De aquí también que el conocimiento humano acerca de la materia y de Dios, por razones antagónicas de la **necesidad** de su objeto, pueda constituirse en ciencia; mientras que el conocimiento de la Historia por su esencial libertad o exención de necesidad en el sujeto de actuación, no puede llegar a constituirse en ciencia estrictamente tal.

práctica, como *aprehensión* — *teoresis* — de la actividad humana tal cual debe ser — *praxis* — no se puede detener en la captación y descripción de los hechos y ni siquiera en la comprensión de su significación intencionada por el espíritu, sino que debe *complementarse* con un juicio valorativo de los mismos, so pena de no alcanzar el cabal esclarecimiento de aquéllos en su justo alcance humano que le es esencial.

En efecto, la realidad histórica, como proveniente ante todo de la actividad práctica humana, la cual se actualiza como una elección y determinación de medios para lograr un fin libremente elegido — una actividad del obrar estrictamente “*práctica*”, que decía Aristóteles y los escolásticos — es, por eso, esencialmente *moral*. Y como, además, en muchos casos tal actividad práctico-espiritual intenta obtener un bien material por la adopción de medios que se realizan mediante una actividad práctico-exterior — una actividad del *hacer* o “*poiética*” — es en tales situaciones una actividad *técnico-artística*.

Ahora bien, la actividad *práctica* o de adopción de medios para la obtención de un fin libremente propuesto, tanto del fin o bien estrictamente espiritual o del perfeccionamiento humano, como del fin o bien de las cosas exteriores, o en otros términos, tanto la *actividad práctico-moral* — la que hace al hombre bueno o malo en cuanto hombre — como la *actividad práctico-técnico-artística* — la que hace al hombre bueno en cuanto técnico o artista: un buen poeta, un buen carpintero — está sometida a las *normas* o *reglas*, que no hacen sino expresar las *exigencias* o imposiciones ontológicas que el verdadero *bien* o *fin* del hombre o de las cosas por hacer impone a la causa eficiente humana en la adopción de los medios para que ella misma o las cosas exteriores sean *lo que deben ser*.

Frente a la actividad práctica — en su doble faz: del bien humano o moral y del bien de las cosas exteriores o técnico-artísticas — cabe un doble conocimiento: uno *normativo* o *de cómo debe ser* para que sea *bueno*, es decir, para que logre su verdadero fin; y otro *de cómo de hecho es* o se realiza, ya que ella puede conformarse más o menos perfecta o imperfectamente a ese fin, o no conformarse y hasta oponerse a él.

De aquí que el conocimiento histórico abarque dos momentos diferentes, que responden a esos dos momentos de la realidad objetiva: 1) de *de-velación* del acontecer histórico en sí mismo, tal cual *de hecho* es, en su doble elemento: material sensible, el uno, y, espiritual humano, de que aquél es portador, según vimos, el otro — conocimiento histórico; y 2) el otro de *valoración* práctica, tanto en su aspecto *moral* o de actividad espiritual humana, cuanto *técnico-artística* o de realización exterior o fuera del hombre mismo, que estime la realidad histórica tanto en su aspecto moral cuanto material, técnico-artístico, de acuerdo al *deber-se* ideal o de las normas correspondientes a aquel obrar y hacer — *complemento de tal conocimiento*.

La Historia, como conocimiento de la actividad espiritual humana en su dimensión cultural o de realización de fines o bienes fuera de la propia inmanencia, no puede eludir este segundo aspecto estimativo o formulador de juicios de valor sin mutilar su cometido de comprensión de l'hecho histórico en todo lo que él encierra, ya que en lo que *de hecho* éste es, está ubicado y referido esencialmente a aquel *deber-ser ideal*, de acuerdo al fin o bien del hombre o de las cosas por hacer, respectivamente formulados por las *normas* morales y las *reglas técnico- artísticas*.

Este segundo momento, valorativo, complementario del conocimiento histórico, está impuesto, en definitiva, por su objeto, que no es un simple *ser* — como en el conocimiento especulativo — sino una actividad práctica, que *debe realizarse* de acuerdo a fines y respectivas normas, a la luz de cuyas exigencias deben ser juzgadas.

Por eso, si la valoración de los hechos no constituye la esencia propiamente tal del conocimiento histórico, pertenece a él, como su *connatural complemento* hasta tal punto que sólo con él puede decirse alcanza su perfección y meta final.

13. — Por encima del conocimiento histórico estrictamente tal podemos discernir todavía dos zonas de conocimientos superiores: una que, a través de la observación de los hechos semejantes de diversas épocas o situaciones históricas, buscando las cuasi leyes o constantes del acontecer humano, intenta constituirse en una cuasi ciencia inductiva de la realidad histórica, *tal ual es*; y otra, que remontándose a las causas naturales y sobrenaturales últimas, pretende constituirse en una verdadera Filosofía y Teología de la Historia. En cuanto al primero de estos conocimientos, trátase de un intento por de-velar las cuasi leyes o modos constantes de obrar, *con que de hecho* se repiten determinados acontecimientos históricos. Sin constituir una Filosofía ni siquiera una Ciencia propiamente tal — por las razones antes apuntadas, según las cuales la Historia no es *ciencia* — entre el conocimiento intermedio, el cual, basándose en la experiencia histórica, busca extraer de ella ciertos modos más o menos semejantes con que se repiten los hechos históricos. Sería una cuasi *ciencia inductiva* de la Historia, de la Historia *tal cual es* o, mejor, *suele ser*, análoga a la Sociología empírica, que busca de-velar las cuasi leyes que rigen los hechos sociales: la Sociología de *lo que es o suele ser*, también ella colocada entre el conocimiento de los hechos sociales concretos como son y la Sociología rigurosa e filosófica, que se parte de la Ética y, como tal normativa suprema de aquellos hechos.

Este conocimiento inductivo o generalizado de los hechos históricos — al igual que el de la Sociología como conocimiento generalizado de los hechos sociales — *no es rigurosamente ciencia*, pues tales hechos están realizados por una actividad libre y, en cuanto tales, exentos de necesidad y del determinismo. Si cabe desprender ciertos modos comunes o generales, ciertas constantes del obrar humano, es precisa-

mente porque frente a objetos o motivaciones de conducta idénticos o semejantes, el común de los hombres suele responder con un modo análogo de obrar. Más aún, semejante modo común de obrar de los hombres no suele proceder del ejercicio consciente de la libertad, ni mucho menos heroico y opuesto a las pasiones, conveniencias y presiones individuales y sociales, etc., sino que, sin dejar de ser esencialmente libre, se suele someter a tales conveniencias, usos, costumbres, apetitos, con que habitualmente procede el común de los hombres en su vida ordinaria. Pero la verdad es que no siempre esta respuesta es la misma y que, aun en los casos en que parece serlo, no lo es enteramente, ya que tal actuación presenta muchos matices diferentes y muchas otras variantes dependientes precisamente del modo libre de obrar de sus actores; porque, aun sometiéndose a un modo común de obrar, al uso o moda imperante, cada individuo lo hace con un estilo propio irrepetible, como irrepetible es la personalidad libre.

En cambio, si entre el conocimiento de los hechos individuales de las causas materiales y la Filosofía natural, como ciencia de las causas últimas de los mismos, encuentra cómoda cabida la ciencia inductiva o legal, rigurosamente tal, de tales fenómenos, es porque las causas materiales están sujetas a un determinismo necesario, hasta tal punto que colocados los fenómenos en las mismas condiciones, ello se repiten rigurosamente los mismos y se conducen rigurosamente del mismo modo.

Ello no obstante, un conocimiento generalizado de los hechos históricos — sin alcanzar la *necesidad* ni el *rigor* de la ciencia, como para la Sociología lo han pretendido los positivistas (Comte) y neo-positivistas de la escuela francesa (Durkheim y Levy-Brühl), deformando, por eso mismo, los hechos sociales al postular para ellos un estricto determinismo causal — si bien por la índole humana y libre de éstos es muy difícil de realizar y reclama una inteligencia penetrante y dúctil a la aprehensión del de-venir de los hechos mismos, es sin embargo factible — por los motivos apuntados, que da lugar a un modo común de obrar de los hombres — y sumamente útil y fecundo, como lo es la Sociología empírica, especialmente para el gobernante que puede enriquecerse con su conocimiento para saber actuar prudentemente en el manejo de los hombres.

Este campo del conocimiento histórico está aún casi sin cultivar. Para realizar tal obra ha formulado penetrantes observaciones, entre otros, Ortega y Gasset, y a ella se ha aplicado directa y eficazmente Toymbee, sin que con esto queramos dar un juicio valorativo sobre su ingente y atrevida obra, ya que él escapa a la índole de nuestro trabajo.

Indudablemente en este conocimiento intermedio de los hechos históricos y en los resultados concretos de estos y otros investigadores que se afanan por descubrir los cauces por los cuales suele correr la actividad histórica, el filósofo y el teólogo de la historia encontrará

un inapreciable material, más purificado y decantado de los episodios individuales, que no interesan a su estudio, y más apto para la elaboración de su propia obra.

14. — Finalmente, hay una suprema instancia del conocimiento histórico: la de la *Filosofía y Teología de la Historia*, a saber, el conocimiento de las causas últimas que en un orden natural y sobrenatural posee la Historia. En verdad esta Filosofía — y proporcionalmente esta Teología — de la Historia en un plano de causas esenciales o intrínsecas no va mucho más allá y se reduce, en definitiva, a la Antropología o Psicología Filosófica y, en un plano de causas extrínsecas últimas y valorativas, se reduce a la Teodicea y a la Ética. La Filosofía de la Historia no llega, pues, a constituirse en una disciplina filosófica con un objeto formal o específico propio, es decir, diferente de las otras, sino que se reduce a las mencionadas partes de la Filosofía, aplicadas al esclarecimiento causal de acontecer histórico. De aquí también que la Filosofía de la Historia no nos haga conocer mucho más que algunos temas fundamentales, propios de estas disciplinas, concernientes a la Historia, y no pueda constituirse como una materia independiente.

He aquí los puntos y líneas fundamentales, con que, desde la Antropología, la Ética y la Teodicea, aplicadas a los hechos históricos, se organizaría una Filosofía de la Historia. Anotemos, en primer lugar, que el conocimiento histórico, en esta suprema instancia sapiencial, logra constituirse como *Ciencia*, al ubiarse en el plano inteligible de las supremas causas.

La Historia, que como comprensión del múltiple acontecer humano, no puede constituirse en *Ciencia* estricta, a causa de la *singularidad* y *contingencia* de su objeto, que impiden la universalidad y necesidad del mismo, puede alcanzar tal carácter en Filosofía y Teología, pues, al determinar sus causas últimas, se coloca más allá del devenir concreto de la Historia misma y alcanza el plano firme de la esencia humana y, en definitiva, el plano de la Inmutabilidad divina. Porque la suprema Causa y Razón de ser del tiempo y de la Historia, cae más allá y fuera del tiempo y de la Historia: finca en la *Eternidad*. Porque la razón suprema de la duración o permanencia en la existencia de un modo sucesivo, o sea, *temporal*, y consciente y libre, o sea, *histórico*, tiene sus raíces intrínsecas más profundas, no en la singularidad concreta de cada individuo humano, sino en la naturaleza o *esencia* humana; y sus causas extrínsecas supremas, más allá del tiempo y de la historia, en la duración inmutable de la Esencia que es la Existencia misma o, en otros términos, en la Eternidad del Acto puro de Dios.

En efecto, en la *esencia* o naturaleza del hombre — unidad sustancial de materia y espíritu — encuentra la Filosofía las causas intrínsecas del ser temporal e histórico del hombre. Porque, como los demás seres corpóreos, el hombre dura *sucesiva* o *temporalmente*, en

razón de la mutabilidad y corruptibilidad que le viene de su no-ser o indeterminación de la materia, pero a la vez solo él, a diferencia de todos los seres corpóreos, tiene *historia*, porque únicamente él es espíritu y, como tal, tiene en su poder su propia existencia por la conciencia y la libertad.

Ese ser humano así de-velado en sus causas intrínsecas de materia y forma, constitutivas de su ser *temporal-histórico*, aparece así constituido para alcanzar el Fin o Bien supremo que su divino Autor se ha propuesto, mas aun que *ha debido* proponerse *necesariamente* — supuesta su libre determinación de dar ser al hombre — en su creación, y que no es otro que su gloria o manifestación de su Perfección infinita no solo mediante su ser, sino formalmente por su conocimiento y amor de Dios, o de su Justicia en caso de que no quiera amarlo y someterse libremente a El. Mas como Dios ha hecho la naturaleza del hombre para ese Fin o Bien, para la gloria de Dios por el conocimiento y el amor, el hombre tampoco puede conocer y amar a Dios sin perfeccionarse como hombre, ni inversamente puede lograr su perfección en un sentido integral y pleno sin conocer y amar a Dios. Vale decir, que el Fin supremo impuesto por Dios al hombre es a la vez el Bien o glorificación de Dios y el Bien o perfección del mismo hombre mediante la actualización de su vida espiritual, de su conocimiento y amor, por la posesión de la Verdad y Bien infinitos. Pero en cualquier caso, aun en el de que el hombre, renunciando a Dios claudique de su propia perfección, Dios salva su Fin o manifestación de su perfección, ya por el arrepentimiento y reparación con que el hombre la reconoce y manifiesta como Justicia y Misericordia, ya por el castigo con que El en esta vida terrena y siempre en la eterna reivindica sus derechos y restablece el orden quebrantado manifestando así su Justicia.

De todos modos, lo que queremos subrayar aquí es que el ser del hombre — su esencia *materal-espiritual* finita y realmente distinta de su existencia y, por eso, contingente — y su consiguiente duración y permanencia *temporal-histórica* en la existencia, tienen su explicación última desde fuera del ser humano, desde mas allá del tiempo y de la historia, en el Ser trascendente divino, inmutable y eterno. Paradójicamente, el tiempo y la *Historia* tienen razón de ser en la *Eternidad*.

El juicio valorativo del hecho histórico, que se fundamenta inmediatamente en las exigencias del fin inmediato del mismo, se integra y fundamenta definitivamente en las exigencias del Fin último divino de la Historia.

Pero Dios no solo da este Fin al hombre y con la ley moral natural y sobrenatural lo obliga a ordenarse totalmente a El, sino que con su Providencia y Gobierno va dirigiendo suavemente — de acuerdo a la naturaleza necesaria o libre, respectivamente — todas las cosas y las mismas voluntades humanas a su divino Fin.

Desde este plano superior de las causas supremas, que se cierran en Dios como en la Causa eficiente primera, de donde todo proviene y por la Cual todo se realiza, y como en la Causa final última, a donde todo se ordena, la Historia, en toda su compleja trama, con todas sus grandezas y heroísmos y con todas sus bajezas y miserias, cobra cabal sentido como drama de la glorificación de Dios, de su Bondad, Misericordia y Justicia eternas, en Quien alcanza explicación suprema de ser.

Hay en la Historia un conjunto de causas inmediatas: los actores, sus móviles, etc.; pero por encima de tales actores y fines hay otra causa superior: Dios y el Fin que El se propone y que da razón de la Historia. Los caminos por donde Dios conduce las causas libres a su Fin para obtener el grado preciso de gloria que El se ha propuesto, no siempre aparecen claramente a los ojos de la inteligencia finita. Mas aún, la Historia con todas sus claudicaciones y pecados pareciera obscurecer y hasta deshacer por momentos los designios divinos de su gloria; al menos así se presenta a nuestra inteligencia no pocas veces. Y sin embargo sabemos a priori que no es así, que no puede ser así; que con toda su libertad y maldad los hombres no podrán nunca impedir el cumplimiento exacto de los designios que Dios se ha propuesto en la creación del mundo y del propio hombre y en su proyección histórica, porque El es infinitamente sabio, santo omnipotente. A veces, a través de los desastres materiales y morales que acarrea la Historia, llegamos a ver o vislumbrar cómo Dios alcanza su propio Bien, su Gloria, con el consiguiente bien de los hombres, a que Aquel está indisolublemente unido. Dios permite los dolores humanos y aún los pecados para lograr otros fines superiores: la purificación de las almas, la renovación del espíritu sobrenatural de su Iglesia, el retorno de los hombres a El, etc. Y como tales bienes no siempre aparecen sino que permanecen ocultos en las conciencias o se de-velan sólo en tiempos posteriores al de los acontecimientos mismos, no siempre se manifiesta la estructura de la Historia. En todo caso, tal estructura causal suprema y divina, *meta-histórica*, de la Historia existe. En el último día del tiempo se *de-velará* a los ojos de los hombres para que Dios sea plenamente glorificado en ella. Entretanto, tarea es de la Filosofía y de la Teología de la Historia *des-cubrir-la*, al menos en sus grandes líneas, al estilo de *La Ciudad de Dios* de San Agustín o del *Discurso de la Historia Universal* de Bossuet.

De un modo general y sin entrar en detalles, esa Filosofía — y Teología — de la Historia da una explicación causal de los hechos temporal-históricos desde un plano superior al tiempo y a la Historia: desde la Eternidad de Dios. Porque como, y por eso mismo, el *ser material finito y necesario*, así tampoco el *ser temporal-histórico* del hombre — duración o permanencia en la existencia, propia de su *esencia* corporal-espiritual-finita — no se explica sin la prioridad causal eficiente y final suprema del *Ser o Acto inmutable y eterno*.

Esa Filosofía o visión causal suprema de la Historia nos hará

ver que el tiempo y la Historia no están suspendidos y determinados por la nada, como pretende el Existencialismo, que, al perder el instrumento de la inteligencia, no puede descifrar las causas o razones supremas del ser y duración humanos, sino causadas, sostenidas y definitivamente redimidas por la Eternidad.

Y en un plano sobrenatural teológico, mucho más profundo aún y definitivo, se llega a ver que la Eternidad penetró un día en el tiempo y la Historia en la Encarnación para redimirlos en la Cruz de su esencial caducidad, finitud y miseria y absorberlos definitivamente en la Eternidad, por medio de Cristo, por la incorporación del hombre y su historia en la Eternidad de Dios mediante la participación de la Vida divina por parte del hombre. Tal redención del tiempo y de la Historia por la Eternidad — para eso encarnada — se comienza ya en la misma vida temporal e histórica, penetrada así por la Gracia como por un germen divino de Eternidad, hasta que desarrollado plenamente en la unión y posesión perfecta de Dios por la visión en el cielo, el tiempo y la Historia serán definitivamente absorbidos y redimidos y aparecerán desde esta duración permanente sin la miseria de la finitud y de la nada temporal-histórica, como el drama supremo de la Sabiduría, de la Omnipotencia y sobre todo del Amor de Dios, Quien creó y arrojó así al ser humano en las olas movedizas de las vicisitudes del tiempo y de la Historia, a fin de poderlo llevar en sus suaves manos providenciales hasta el puerto de su duración a-temporal y a-histórica y recogerlo en su seno en la participación de su beatificante e inmutable Eternidad.

De aquí que, en la actual Economía cristiana, así como la naturaleza está redimida y elevada a un orden divino y el hombre constituido en hijo de Dios en Cristo Redentor, también el acontecer histórico no es ya puramente humano, sino que está integrado en una vida divina — no es una pura *cultura* o *humanismo*, sino un *Cristocentrismo*, según la feliz expresión de mi amigo Caturelli (1) — y el conocimiento y la Filosofía de la Historia se integran definitivamente en una Teología de la Historia. Como la realidad humana que expresa no se cierra en sí misma sino que es divinamente acabada por la vida divina de la gracia, tampoco el conocimiento histórico logra cumplido sentido y vigencia real en el estudio de la pura realidad humana, sino, por el contrario, sólo cuando es integrado en un conocimiento sobrenatural, que lo rebasa divinamente y, sin destruirlo, lo subsume y lo transfigura dentro de la Teología de la Historia.

(1) CRISTOCENTRISMO, Ensayos sobre el hombre cristiano, por Alberto Caturelli, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1957.

ver que el tiempo y la historia no están suspendidos y determinados por la nada, como pretende el Existencialismo, que, al perder el instrumento de la inteligencia, no puede descubrir las causas o razones supremas del ser y duración humanos, sino causas, sostenidas y definitivamente redimidas por la Eternidad.

MUXARABIS & BALCÕES E OUTROS ENSAIOS

(ESTÊVÃO PINTO) (Companhia Editora Nacional-Coleção Brasileira) (São Paulo — 1958).

Este volume compreende três séries de ensaios do prof. Estêvão Pinto da Faculdade de Filosofia de Pernambuco, da Universidade do Recife. A 1.^a dizendo respeito ao estudo que dá o nome ao referido livro. A 2.^a sobre "Ensaio de Etnologia". Por fim, na 3.^a parte, "Ensaio históricos-biográficos".

O autor tem-se distinguido em pesquisas antropológicas e históricas, tendo publicado trabalhos anteriores na "Coleção Brasileira" e também na Livraria José Olympio (HISTÓRIA DE UMA ESTRADA DE FERRO DO NORDESTE — Rio de Janeiro — 1949).

No seu derradeiro lançamento, objeto deste "Book-review", o prof. Estêvão Pinto continua na sua tarefa de reabilitar valores sociológicos árabes e mouros da civilização brasileira, conforme destaca Gilberto Freyre, no prefácio. Inclusive Gilberto Freyre aponta um fato interessantíssimo: o combate contra "muxarabis" ("xadrez de madeira das gelosias das janelas coloniais do Brasil") teria partido de inspiração, talvez inglesa, interessada em exportar vidros para o nosso meio.

Noutros ensaios do mesmo volume, principalmente aqueles acerca dos índios de Pernambuco, o autor retoma sua tradição de interesse por estes grupos, hoje em decadência e que encontram em Estêvão Pinto um estudioso continuando as tradições de pesquisas de Carlos Estêvão e outros.

A própria última série de estudos, sobre História, enquadra-se na carreira do professor nordestino, preocupado igualmente por tudo que forneça uma visão completa da sua região. Podemos até indicar neste volume como que uma síntese das suas temáticas prediletas, muito úteis à leitura, sobretudo para os que desejarem conhecer um Brasil riquíssimo em aspectos ainda não analisados devidamente.

Sem apegar-se a grupos ou escolas, Estêvão Pinto surge como um eficiente pesquisador capaz de explicar muito desse Brasil pouco conhecido, conforme prova o livro em aprêço.

O nome do referido professor e pesquisador nordestino supera, assim, os limites da região, alcançando repercussão nos grandes centros brasileiros e mesmo do exterior, onde pronunciou, em 1952, uma palestra na Sorbonne.

Vamireh Chacon

alunos a fazer deve ser necessariamente elementar e superficial. Nem de outra forma seria pedagógica". (pág. 31).

A seguir, passa a examinar a pesquisa por parte do professor universitário.

Não se refere à capacidade, mas, à possibilidade de realizar a pesquisa. De fato, o professor "com suas aulas diárias, as obrigações de pontualidade e assiduidade, com o esforço indispensável de síntese constante, constantemente interrompidas por férias grandes e pequenas, feriados e domingos, congregando a necessidade da repetição de cada ano de longas porções de matéria essencial, insubstituível, com a pesquisa propriamente dita, não pode dedicar-se a ela". (pág. 32, 33).

73 págs. — J. Pereira Bastos — 1957 — Publicação da Universidade da Bahia.

A presente publicação amplia uma conferência que o autor, Dr. Pereira Bastos, cônsul de Portugal em Salvador, proferiu em outubro de 1957, na Academia de Letras da Bahia.

O autor do interessante trabalho procura examinar à luz de uma argumentação bem conduzida a impossibilidade de tornar a Universidade "principalmente" centro de pesquisas.

"A Universidade, diz êle à pág. 27, destina-se a uma massa heterogênea de candidatos a profissões, ávidos de reunirem um cabedal de conhecimentos tão exatos quanto possível, base por sua vez de futuros desenvolvimentos. De entre os alunos, só a uma minoria poderá interessar a troca de bases sólidas de conhecimentos cristalizados, pelo chão flácido e incerto da teia de aranha das pesquisas, feitas por quem não tem todas as condições para as levar a cabo. Mas mesmo essa minoria não está apta a ingressar na carreira de investigador se não trouxer para ela suficientemente assimilados os conhecimentos fundamentais do ramo de investigação que pretende abraçar.

Julgo, em suma, que a Universidade tem como principal missão a de fornecer aos alunos o método científico, o método da pesquisa, mas não a pesquisa, ela própria".

Parece-me andar acertado o autor quando afirma ser papel principal da Universidade inculcar nos alunos o método científico de trabalho, mediante o emprêgo de técnicas e processos rigorosos e, especialmente, acenar para o método da pesquisa, que não é mais que o anterior, aplicado ao exame de novos problemas ou ao reexame de questões habituais.

Deverá, então, a Universidade ocupar-se somente com a preparação profissional dos acadêmicos?

Não positivamente. Há uma iniciação científica que necessariamente levará à pesquisa, se bem orientada e se encontrar espíritos abertos ou suficientemente bem dotados. Mas, ela será sempre, por parte dos alunos universitários, um trabalho de iniciação.

Daí afirmar o autor: "Isto me leva a aceitar, como prudente e razoável, que a pesquisa que o professor universitário leve os seus

alunos a fazer deve ser necessariamente elementar e superficial. Nem de outra forma seria pedagógica". (pág. 31).

A seguir, passa a examinar a pesquisa por parte do professor universitário.

Não se refere à capacidade, mas, à possibilidade de realizar a pesquisa. De fato, o professor "com suas aulas diárias, as obrigações de pontualidade e assiduidade, com o esforço indispensável de síntese e clareza de exposição, com a época de exames, com suas atividades constantemente interrompidas por férias grandes e pequenas, feriados e domingos, congregações e conselhos, com a necessidade da repetição cada ano de longas porções de matéria essencial, insubstituível, com as indispensáveis sabatinas, esse professor estará em condições de ser um bom elemento na pesquisa? (pág. 32, 33)".

Não padece dúvida que, para quantos conhecem de perto a lufalufa universitária, o panorama descrito é bastante fiel e a pergunta formulada tremendamente realista.

A pesquisa propriamente dita é "fruto de trabalho intenso, exaustividade: tempo para a reflexão e a meditação, absolutamente necessários à pesquisa e, tranqüilidade de espírito para que o trabalho possa tornar-se eficaz.

Acresce, e o autor não no esqueceu, que os laboratórios e os setores de pesquisa nem sempre, diria melhor, poucas vezes, são suficientemente dotados do necessário para finalidade que se propõem. E como o seriam? E como o poderiam ser, sem a inversão de vultosas e colossais somas, pois, se a Universidade é "principalmente" centro de pesquisas, deveria haver trabalho de investigação em todos os ramos nela ensinados, o que tornaria insuportáveis os orçamentos universitários.

A pesquisa propriamente dita é "fruto de trabalho intenso, exclusivo, absorvente, total, espécie de sacerdócio, cheio de rigores e renúncias". (pág. 36).

É por esse motivo que afirma na pág. 35: "Na escola superior a investigação parece que deve ser elementar, exemplificativa, didática, e para isso não são precisos laboratórios tão completos como os postos às ordens da pesquisa propriamente dita".

Dentro destes limites a pesquisa é possível e mesmo viável na Universidade.

Possível, pois, vai limitar-se a estes aspectos gerais, de iniciação científica; viável, porquanto não exigirá material em grande quantidade ou material super-especializado.

Ir. José Otão

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL**

Pôrto Alegre

ENTIDADE MANTENEDORA

União Sul Brasileira de Educação e Ensino (U.S.B.E.E.)
Irmãos Maristas

ADMINISTRAÇÃO GERAL

Chanceler

Dom Alfredo Vicente Scherer, Arcebispo de Pôrto Alegre

Reitor

Prof. Irmão José Otão

Vice-Reitor

Prof. Manoel Coelho Parreira

Secretário Geral

Irmão Elvo Clemente

Conselho Universitário

Prof. Irmão José Otão
Prof. Manoel Coelho Parreira
Prof. Francisco da Silva Juruena
Mons. Alberto Etges
Prof. Antônio César Alves
Prof. Ivo Wolff
Prof. Irmão Faustino João
Prof. Balthazar Gama Barbosa
Prof. Wilson Tupinambá da Costa
Prof.^a Lúcia Gavello Castillo
Acadêmico Milton Roa

Conselho Superior

Prof. Irmão José Otão — Reitor
Prof. Irmão Faustino João — Representante da U.S.B.E.E.
Prof. Irmão Leôncio José — Representante da U.S.B.E.E.
Prof. Irmão Liberato — Representante da U.S.B.E.E.
Mons. Alberto Etges — Representante do Chanceler.

DIRETORES DAS UNIDADES UNIVERSITÁRIAS EM 1958

- 1 — *Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas*: Prof. Dr. Francisco da Silva Juruena.
- 2 — *Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*: Prof. Ivo Wolff.
- 3 — *Escola de Serviço Social*: Prof.^a Lúcia Gavello Castillo.
- 4 — *Faculdade de Direito*: Prof. Dr. Balthazar Gama Barbosa.
- 5 — *Faculdade de Odontologia*: Prof. Wilson Tupinambá da Costa.
- 6 — *Instituto de Psicologia*: Prof. Irmão Hugo Danilo.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL
Pôrto Alegre**

Equiparada pelo Decreto n.º 25.794 de 9 de novembro de 1948
FUNDADA E MANTIDA PELOS IRMÃOS MARISTAS

A Pontifícia Universidade Católica do R.G.S. compreende:

I — INSTITUTOS UNIVERSITÁRIOS

- 1 — Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas —
— Fundada em 1931
- 2 — Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras —
Fundada em 1940
- 3 — Escola de Serviço Social — Fundada em 1945
- 4 — Faculdade de Direito — Fundada em 1946
- 5 — Faculdade de Odontologia — Fundada em 1953

II — INSTITUTOS COMPLEMENTARES

- 1 — Instituto de Psicologia — Fundado em 1953
- 2 — Centro de Pesquisas Econômicas — Fundado
em 1954
- 3 — Curso de Orientação Educacional — Fundado em
1958

